DORU RADOSAV

SENTIMENTUL RELIGIOS LA ROMÂNI

BCU Cluj / Central University Library Cluj

COLECȚIA

HOMO RELIGIOSUS

Colecția HOMO RELIGIOSUS

BCU Cluj / Central University Library Cluj

© Copyright Editura Dacia, Cluj - Napoca, 1997

DORU RADOSAV

Sentimentul religios la români

O perspectivă istorică (sec. XVII - XX)

BCU Cluj / Central University Library Cluj

EDITURA DACIA
CLUJ - NAPOCA, 1997

Coperta de arh. Tiberiu TRENEA

Culegere şi tehnoredactare computerizată Carmen Daniela ISTRATE

BCU Cluj / Central University Library Cluj

ISBN 973 - 35 - 0681 - 8

INTRODUCERE

Sfidând scrisul istoric, deocamdată cea mai bună definiție a sentimentului religios la români se poate găsi într-un text literar: "mama trăia într-o frică străveche, necreștină, vorbind despre Hristos și Fecioară și Arhangheli fără să aibă habar de Biblie, cântându-și colindele ca pe niște povești pestrițe, fără să știe cine a fost Irod și cine magii. În copilărie, mama și alte fetițe de vârsta ei împinseseră caloienii pe apa Argeșului, aceiași pe care trimiteau și azi colaci cu lumânări aprinse, de sufletul morților"[1]; "... popa taie limbi" și "bărbos și crunt în veșmintele lui mistice, popa bântuie noaptea în visele copiilor adormiți"[2]. El "ținea într-o răcliță de sticlă dintele unuia dintre cei 200 de învățăcei ai Sfântului Nicon, comoară de preț a bisericuței"[3]. Rezumativ și esențial, acest text este decupat din **epicentrul** vieții religioase din comunitățile românești tradiționale.

Din perspectivă istoriografică, trăirea și sensibilitatea religioasă pot fi reconstituite atât dinspre domeniul mai larg al istoriei religioase, cât, mai ales, dinspre două componente ale acesteia: religia populară și istoria propriu - zisă a sentimentului religios. Aceste două domenii se interferează, se suprapun, dar, în egală măsură, pot dialoga în contextul în care chestionăm cu

---

[1] M. Cărtărescu, *Orbitor. Aripa stângă*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 34 - 35.
[2] *Ibidem*, p. 35.
[3] *Ibidem*, p. 43.

perseverență care au fost trăirile și atitudinile religioase ale oamenilor. **Religia populară** reprezintă un cadru specific de manifestare a vieții și practicii religioase, configurat după mai multe criterii. În primul rând este cel al diferențelor specifice, care determină, în societate, diverse nivele de cultură, exprimate prin raporturile: clerici - laici, elite - mase, rural - urban, savant - popular, scris- oral[4]. Un al doilea criteriu, adjudecat în definirea religiei populare este cel al alterității. Acest aspect poate fi relevat prin exemplul religiei populare cehe în antiteză cu fenomenul de germanizare a elitei de către curtea de la Viena. Unui nivel elitar al religiei și vieții religioase i se contrapune un nivel popular, caracterizat de "pertinența congregațiilor și ordinelor religioase"[5], la care se asociază, la început, conotațiile vernaculare ale religiei și, mai apoi, cele naționale. Alături de criteriul cultural și de cel al alterității, al treilea criteriu de definire a religiei populare este cel legat de cadrul în care aceasta se manifestă. Dacă religia, în general, se manifestă în spațiul eclezial, religia populară înseamnă o viață religioasă care se afirmă în spațiul extraeclezial. Această definiție a religiei populare a fost inspirată de istoriografia americană, care exprimă o realitate religioasă deficitară – în cazul unei națiuni noi, despărțită de bisericile medievale de pe vechiul continent – în structuri ecleziastice instituționalizate și care, în schimb, îl regăsește pe Dumnezeu oriunde, deoarece "God makes house calls". Religia se poate manifesta, așadar, în cadru formal (biserică) și informal (religie populară), aceasta din urmă realizându-se în

---

[4] M. H. Chopard - Froeschle, *Une définition de la religion populaire à travers des visites pastorales d'Ancien Régime*, în *La religion populaire*, Ed. C. N. R. S., Paris, 1979, p. 185.

[5] A. Robek, *Les sources populaire de réveil nationale en pays tchèque*, în "Acta Univ. Carolinae, Philos., Hist. - Tchècoslov.", 1973, p. 7 et sq.

afara unui "spațiu teologal sofisticat, în afara contextului formal al dimineții de Duminică"[6]. În egală măsură, preocupările de religie populară au fost determinate și de "dosarul" istoriei mentalităților, ea fiind obiectul studiilor de psihologie colectivă în expresia ei religioasă. Nu trebuie neglijat și impactul pe care l-a avut în analiza mediilor istoriografice contemporane o spiritualitate care stă sub semnul "fiestei" luxuriante din America Latină, ce încorporează și fervoarea manifestațiilor religioase din așa - numitul "catolicism popular"[7].

Istoria sentimentului religios reprezintă domeniul istoriei religioase cu gradul cel mai înalt de complexitate, fiind "o formă delicată de istorie, dar și mai decisivă ca și cunoaștere"[8]. Spre deosebire de istoria credințelor religioase, care investighează norme, programe și doctrine religioase, istoria sentimentului religios presupune investigarea atitudinii religioase, a vieții interioare, a cunoașterii și conștientizării religioase. Sentimentul religios evaluează măsura în care individul și societatea s-au apropiat sau depărtat de divinitate, exprimă gradul de intensitate a vieții religioase. Istoria sentimentului religios este plasată, în principal, doar într-un segment al discursului religios și anume nivelul real, adică "ce qui est vécu", spre deosebire de un nivel noțional, al amvonului și spațiului eclezial, "ce qui est dit"[9].

Discursul istoriografic privind sentimentul religios este articulat de câteva repere problematice: cunoașterea adevărurilor

---

[6] W. P. Williams, *Popular religion in America*, Prentice - Hall, 1980, p. 4.
[7] B. Plongeron, (sub dir.), *La religion populaire dans l'Occident Chrétien. Approches historiques*, Paris, 1976, p. 5.
[8] M. Mollat, *Préface* la J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la Fin du Moyen Âge*, Paris, 1963, p. 5.
[9] E. Goichot, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'un entreprise littéraire*, Paris, 1982, p. 28.

creştine (nivelul de instrucţie religioasă a individului şi a societăţii), practicile sacramentale şi devoţiunea individuală (rugăciune, botez, cununie, împărtăşanie), devoţiunea colectivă (participarea la Liturghie, cultul sfinţilor, cultul icoanelor, pelerinajele etc.). Toate acestea pot aproxima gradul şi intensitatea trăirii religioase a individului şi comunităţii.

Întrucât sentimentul religios este expresia duratei lungi în istorie, reconstituirea lui este relevantă doar dacă se apelează la un segment cronologic, derulat pe mai multe secole. În cercetarea de faţă, această reconstituire porneşte din secolul XVII şi se încheie în prima jumătate a secolului XX, mai exact în 1935, anul minunii de la Maglavit. Secolul XVII marchează pentru lumea creştină românească, din punct de vedere teologal, o repliere apologetică a ortodoxiei în faţa presiunilor Reformei şi Contrareformei, iar din punct de vedere al sensibilităţii religioase, atât la nivelul elitei, cât şi la cel al maselor este indusă o paradigmă de pietate tributară barocului din spaţiul central - estic şi sud - estic european. În constituirea acestei paradigme trebuie asociate şi timide contaminări mistice aduse de Contrareformă, centrate pe meditaţii asupra destinului uman şi salvarea prin "Imitatio Christi" (Udrişte Năsturel). Sensibilitatea barocă, articulată de marile teme filosofico - religioase – "fortuna labilis" şi "ubi sunt" – au fost fertilizate în spaţiul românesc de contextul secular, social - politic, de insecuritate şi instabilitate din această parte a Europei. În planul vieţii religioase se poate detecta o anumită notă "evazionist - liturgică"[10], specifică, de asemenea, barocului şi care creează, prin

[10] I. Istrate, *Barocul literar românesc*, Bucureşti, 1982, p. 224.

canoanele pietismului venite din spațiul central - european (sec. XVIII), un "racursiu eshatologic"[11].

Sondarea sensibilității religioase a maselor începe să fie operantă din secolul al XVII - lea, prin însemnările de pe marginea cărților tipărite, prin cronici mărunte, în care individul începe să-și mărturisească trăirile religioase, să mediteze asupra destinului său creștin. La acest gen de surse am apelat în primul rând, pentru că ele transmit nemijlocit trăirea religioasă instantanee și, prin urmare, autentică; notațiile fulgurante de pe marginea cărților redau emoția și excepția în discursivitatea vieții religioase. Secolul al XVIII - lea se remarcă în planul asumărilor învățăturii creștine, a cunoașterii religioase, ca premiză a comportamentului și sentimentului religios. O lume tot mai letrizată accede spre educația creștină și morală. La începutul secolului al XVIII - lea, pedagogia religioasă a lui Antim Ivireanul impulsionează o viziune critică asupra degradării vieții pioase. Spiritul Râmnicului aduce, prin Minee, "exempla moralia" din viețile Sf. Părinți în comunitățile românești, propunând, așadar, o consolidare a modelului de viață creștină. Dinspre sfera monastică, prin neoisihasmul paisian, se etalează importanța rugăciunii individuale ca formă elementară a unei pietăți profunde și autentice. În aceeași măsură, prestigiul modelului religios monastic din sec. XVIII reverberează în sensibilitatea religioasă a mulțimii, determinând o largă audiență a modelului de pietate repertoriat în paterice. Dialogul mirenilor cu lumea sfinților și a cuvioșilor monastici este mai amplu și, astfel, se lărgește interfața divinității cu credinciosul. În acest context, se relansează modelul de pietate ortodoxă, paralel, însă, cu multiplicarea atitudinilor și comportamentelor deviante, într-o epocă în care ascensiunea

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[11] P. Chaunu, *Civilizația Europei în secolul Luminilor*, vol. I, București, 1986, p. 430.

modernității aduce accente de desacralizare sau de formalism în trăirea religioasă. Pe acest eşafodaj se face trecerea în secolul al XIX - lea, în care asistăm la acelaşi paralelism: pe de o parte, consolidarea pietății prin infuzia modelului cernican al Sf. Calinic, ce poate fi pus în prelungirea curentului paisian din sec. XVIII, iar, pe de altă parte, ireverențiosul religios, acut conştientizat în cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu din primele decenii ale secolului al XIX - lea. O altă notă caracteristică acestei epoci este conferită de faptul că spaima sau frica colectivă produse de epidemii, percepute în datele unei mentalități religioase, intră în declin datorită dispariției acestor epidemii în prima jumătate a secolului al XIX - lea.

În spațiul transilvănean, elaborarea modelului de pietate ortodoxă din secolul XVIII capătă accente apologetice în relație cu configurarea paradigmei religioase greco - catolice. Mişcările lui Visarion şi Sofronie sunt exemple nu doar în spațiul războiului interconfesional dintre ortodocşi şi greco - catolici, ci şi momente de contagiune religioasă în spațiul ortodox, în care acești sfinți mărturisitori ai ortodoxiei nu au fost doar combatanți în plan confesional, ci şi "iluminați" charismatici.

Sensibilitatea şi trăirea religioasă în comunitățile greco - catolice se înscriu, în linii mari, în cele petrecute la nivelul lumii ortodoxe. În a doua jumătate a secolului XVIII, prin episcopul Atanasie Rednic, se fac eforturi de a contura nu neapărat un nou tip de pietate, cât, mai ales, de a impune exigențele unei vieți religioase exemplare în rândul clerului şi mirenilor. O desprindere de modelul pietății ortodoxe are loc spre sfârşitul secolului al XIX - lea, prin transferul în lumea greco - catolică a paradigmei catolice apusene. A doua jumătate a secolului al XIX - lea, în condițiile construirii statului modern, fenomenul secularizării îşi trimite unda de şoc şi spre sensibilitatea religioasă, fără să schimbe, însă, datele esențiale ale dimensiunii religioase a omului. Acesta, în intimitatea sa, este

supus, în permanență, **atotputerniciei divine**, însă, în egală măsură, sedus și de **tentațiile necreștine**, așa cum a fost dintotdeauna.

Anul 1900, fără a produce puseul milenarist așteptat, aduce în planul vieții cotidiene aceeași coexistență dintre cultivarea fideismului și a manifestărilor apostatice, prezente, însă, într-o notă mai radicală, specifică unei epoci în care fervoarea vieții laice este din ce în ce mai manifestă, ca o prevestire a tragediilor primului război mondial. La nivelul elitei intelectuale românești din perioada 1900 - 1914, acest exemplu este plin de relevanță: în "cafeneaua literar - artistică ... boema, paradoxul și prezumția se etalează în voie. Tinerii zgomotoși, întruniți la terasa Oteteleșanu (Academia Liberă) sau în alte locuri sunt teribili, negativiști, frondeuri, gata să proclame căderea zeilor [nu doar a celor laici - n.n.]"[12]. Aceleași paradoxuri le găsim și în exemplul oferit de revista "Liga Ortodoxă", editată de Al. Macedonski, care apără, printre altele, "interesele bicicliștilor"[13]. La 1901, "Semănătorul" se face mesagerul unui "misticism țărănesc"[14] atât în sensul său laic, cât și în cel religios. "Terasa Oteteleșanu", "velocipedia", "misticismul țărănesc" transmit tensiunile și particularitățile unei lumi și a unui timp, **nu mai puțin creștin și nu mai mult apostat decât altele**.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Cataclismul primului război mondial, dimensiunile planetare ale morții și deznădejdii au indus, în perioada postbelică, o criză a instituțiilor și, implicit, a modelelor de pietate de până atunci. Sensibilitatea religioasă a oamenilor a fost puternic marcată de "moartea mondială" adusă de cel mai mare război cunoscut până atunci. În epoca interbelică, într-o perioadă de aparent recul și de

---

[12] C. Ciopraga, *Literatura română între 1900 și 1918*, Ed. Junimea, Iași, 1970, p. 15 - 16.
[13] *Ibidem*, p. 27.
[14] *Ibidem*, p. 56.

derută a pietății promovate de biserică, se oferă un nou model de reîncreştinare, venit dinspre zonele informale ale trăirii religioase, dinspre zone subterane, necontrolate de biserică. Astfel, la 1935, apare fenomenul Petrache Lupu de la Maglavit, care marchează puternic sensibilitatea religioasă a contemporanilor, de la omul simplu la rege. De altfel, minunile, trăirile mistice au populat, întotdeauna, istoria milenară a creştinismului, înscriindu-se în durata lungă a istoriei. Ceea ce particularizează fenomenul de la Maglavit este faptul că el, deşi a fost un miracol ca atâtea altele, a devenit şi un **miracol în planul comunicării** şi publicității. Pentru prima dată avem de-a face cu un miracol **asistat şi mediatizat**. Ziarele "Dimineața", "Universul" şi "Radioul" au făcut o **transmisiune în direct** a unei minuni, ce a fost analizată, studiată în "fiziologia" ei, în mecanismul ei şi care, astfel reduplicată, a marcat sensibilitatea religioasă a oamenilor. Fenomenul Maglavit, supradimensionat şi accentuat de o lume în care comunicarea promptă a devenit un lucru obişnuit, a marcat, de altfel, şi sfârşitul unor astfel de miracole. Excesul de mediatizare l-a transferat insidios în cotidian, în **banalitate**. Minunea s-a consumat prin excesul ei de popularitate, s-a pierdut în propria ei grandoare. De la inedit, şocant la început, prin excesul de comunicare, ea s-a aplatizat în discursivitate şi în alte griji cotidiene. **S-a consumat prin sine** şi, în egală măsură, a consumat definitiv acest tip de miracol. Minunea de la Maglavit a marcat, din perspectiva sentimentului religios, **un sfârşit**.

*

O tentativă de reconstituire istorică a sentimentului religios la români în perioada cuprinsă între sec. XVII - XX poate beneficia de un orizont bibliografic distribuit pe **patru nivele tematice**, asupra cărora lectura cercetătorului de astăzi trebuie să fie

interdisciplinară. La un prim nivel se situează lucrările de istorie a bisericii şi a vieţii religioase, deci o direcţie strict istoriografică: D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii publice* (1906), N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase*, I - II (1908 - 1909), I. Nistor, *Istoria bisericii din Bucovina* (1916), N. Dobrescu, *Istoria bisericii române* (1913), I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni* (1918), Şt. Meteş, *Istoria bisericii şi a vieţii religioase a românilor din Ardeal şi Ungaria* (1918). M. Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, (1977) etc.

Deşi acestea sunt dedicate reconstituirii istoriei bisericii ca instituţie, în subtext sunt, însă, prezente şi informaţii privind viaţa şi sensibilitatea religioasă a diverselor timpuri.

Al doilea nivel tematic este reprezentat de abordările vieţii religioase şi al credinţelor religioase din circuitul popular din perspectivă etnologică: S. Fl. Marian, *Naşterea la români* (1892), *Înmormântarea la români* (1892), *Sărbătorile la români* (1890), *Legendele Maicii Domnului* (1904), T. Pamfilie, *Sfârşitul lumii după credinţele poporului român* (1911), A. Gorovei, *Credinţă şi superstiţii* (1915), S. Mehedinţi, *Creştinismul românesc* (1941), E. Bernea, *Civilizaţia românească sătească*, (1944), R. Vulcănescu, *Mitologia română* (1982), M. Coman, *Mitos şi epos* (1982), I. Ghinoiu, *Vârstele timpului* (1988) etc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Particularităţile vieţii şi sensibilităţii religioase la români au fost analizate complex în sfera scrierilor teologale începând cu D. Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (1992), continuând cu o serie de studii publicate în revistele "Ortodoxia", "Studii Teologice", "Biserica Ortodoxă Română", "Cultura Creştină" etc.

Mecanismele de formare şi morfologia sensibilităţii religioase sunt abordate într-o serie de lucrări de psihologie şi sociologie, fiind vorba, mai ales, de cele elaborate în perioada

interbelică, care s-au înscris la standardele europene ale lucrărilor de acest tip[15]. L. Bologa, în *Psihologia vieții religioase* (1930), tratează sentimentele, credințele și atitudinile religioase ca "fapte psihice", cercetarea urmărind studierea și evoluția trăirii religioase individuale pe baza unor anchete și statistici, realizate pe eșantioane mari. M. Zaharia, în *Sentimentul religios. Psihologia și patologia lui* (1925), cercetează geneza psihologică a sensibilității religioase, aducând și un punct de vedere critic asupra formelor patologice ale acesteia: extazul mistic, extazul isteric, nebunia religioasă. În 1932, dr. M. Rădulescu elaborează o serie de eseuri, intitulate *Educația sentimentului religios* (publicate în rev. "Misionarul", nr. 4, 5, 6, 1932), generate de obiectivele activității misionare și de pastorație a bisericii, în vederea modelării lui "homo religiosus", decelând etape și forme ale sentimentului religios de-a lungul vieții omului (epoca imitativă, epoca instructivă, epoca mistică).

Lucrarea nu are decât pretențiile unei tentative de abordare a unui asemenea subiect de istorie, oricând așezat pe un "nisip mișcător", iar încercarea dorește să delimiteze o anumită perspectivă de analiză, o lectură "religioasă" a istoriei, care își mărturisește de la bun început atât carențele documentare, cât și inevitabilele scăpări și inabilități interpretative.

În întregul ei, cartea este doar un punct de vedere, asumat și în consecințele sale, supuse, precum toate care sunt, atotputerniciei judecății lui Dumnezeu.

---

[15] E. Durkeim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912; M. Hallbawcs, *Les origines du sentiment religieux*, Paris, 1925; J. Paquier, *Le sentiment religieux*, 1926; W. James, *L'expériences religieuses*, 1913 etc.

CAPITOLUL I

LITERATURA SENTIMENTULUI RELIGIOS

Literatura sentimentului religios face parte integrantă din literatura religioasă, din scrisul religios, din cultura religioasă care a fost dominantă în istoria culturii româneşti premoderne. Cartea şi literatura religioasă a ocupat locul proeminent în viaţa intelectuală a poporului român.

Dacă în paradigma istoriografică lansată de H. Bremond (în *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 1916 - 1936) se face o recuperare a literaturii cu **inserţie religioasă** şi de sentiment religios, aspect care se degajă din "valoarea religioasă a mărturiilor aduse de scriitor lumii invizibile"[1], în cazul de faţă există "ab initio" o disjuncţie evidentă între denumirea de **istorie literară** a sentimentului religios şi cea de **literatură** a sentimentului religios. Dacă în primul caz este urmărită literatura sau creaţia beletristică, purtătoare de mesaj şi sentiment religios, în ceea ce priveşte literatura sentimentului religios se reconstituie **producţia de carte** sau **scrieri religioase**, elaborate în perimetrul eclezial sau confesional, cu finalitate în planul educaţiei creştine, al edificării vieţii şi trăirii religioase.

---

[1] E. Goichot, *op. cit.*, Paris, 1982, p. 75.

Admițând că religia sau credințele religioase sunt circumstanțe sau precedente sentimentului religios privit ca o "asumare intelectuală și non-intelectuală"[2] a acestora, literatura sentimentului religios este o dimensiune **formativă** și, în același timp, de exprimare a sensibilității și trăirii religioase. Într-o anumită măsură, literatura sentimentului religios evidențiază echivalențele dintre diagrama trăirii religioase și producția livrescă sau scrierile adiacente.

O perspectivă asupra literaturii religioase în general poate decela o structură consacrată de domeniile care au articulat discursul religios de-a lungul vremii. Pornind de la Biblie, opera fundamentală a creștinismului, care este "tradiția recuperată prin Scriptură și, totodată, învelișul uman al Cuvântului lui Dumnezeu"[3], biblioteca creștinismului se etalează în cel puțin **două paliere**: a. literatura patristică, liturgică, apologetică, canonică, teologală, pastorală și duhovnicească; b. literatura religioasă de uzaj popular, de cunoaștere și educație religioasă, care, generic, poate fi exprimată prin Biblia sau Sfânta Scriptură în imediatul trăit și concret, "Bible dans le Vécu concrét"[4]. Acest al doilea palier se originează în "modestele" digeste de la sfârșitul antichității și începutul evului mediu, în extrase, sentințe, glose, florilegii, în "gnomai", în "omiliare"[5] și care consacră un nivel accesibil spre adevărurile creștine.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

În cadrul celui de-al doilea palier se pot plasa literatura și lectura, convergente sentimentului religios. Este o literatură care, adecvată religiei trăite, determină atitudini și sentimente religioase, având cel mai mare impact în psihologia comunității și a "bunului

---

[2] L. Pelet, *Le sentiment religieux et la religion*, Paris, 1935, p. 184.
[3] P. Chaunu, *Au coeur religieux de l'Histoire*, Paris, 1986, p. 75.
[4] *Ibidem*, p. 76.
[5] *Ibidem*, p. 81.

creştin". Educaţia creştină şi edificarea duhovnicească se realizează, în principal, la al doilea palier, în condiţiile în care există **o lume letrizată**, fapt ce nu exclude educaţia şi cunoaşterea religioasă realizată şi pentru **o lume iletrizată**, prin releul oralităţii şi al recitativului, cum ar fi: "predicile, ceremoniile liturgice, legendele şi exemplele", acestea din urmă fiind achiziţii şi elaborări ale "predicii populare, ale colportajului oral, format din povestiri scurte, miracole, viziuni, anecdote". Beneficiind de un discurs de mare accesibilitate, ele au avut un impact deosebit într-o lume medievală, predispusă "credulităţii şi fascinaţiei"[6]. La acest al doilea palier se consacră, aşadar, edificarea şi exprimarea sentimentului religios.

Exegeţii creştinismului românesc au acreditat ideea unui **creştinism funciar de factură populară**. Asumat ca o filosofie a vieţii, a existenţei, românii s-au manifestat în perimetrul unei "biserici poporale", în care "nomosul creştin" s-a transfigurat în "nomos etnic" şi invers, astfel încât ambele, aflate într-o ipostază organică, au "înfiripat edificiul unei concepţii de viaţă, care e numai a poporului român".[7] Raportul dintre creştinul român şi Divinitate stă sub semnul unei "familiarităţi afectuoase".[8] Din aceste caracteristici sau particularităţi ale creştinismului românesc se degajă consecutiv **dimensiunea sa pozitivă**, datorită faptului că, la români, "credinţele sunt potrivite cu firea omului sănătos, care se bucură făţiş de toate

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[6] I. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen-Âge*, Paris, 1963, p. 86.

[7] D. Stăniloae, *Caracterul poporal şi cultural al Bisericii*, în "Telegraful Român", nr. 29/1942.

[8] Idem, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 159.

darurile vieții, străin deopotrivă și de habotnicie și de mojicia desfrâului".[9]

În contextul configurat de aceste date virtuale ale creștinismului românesc se plasează pregnant literatura religioasă de nivel popular, consubstanțială sentimentului religios.

Credințele religioase exprimate la nivelul pietății populare și al sensibilității religioase angajează un anumit gen de literatură, care, în istoriografia literaturii române din perioada interbelică, s-a consacrat sub termenul generic de **literatură pioasă**[10]. Literatura sentimentului religios se structurează, în funcție de destinația sau de audiența ei, într-un nivel strict didactic, al "pedagogiei catehismului", care înseamnă edificare creștină continuă, exerciții ale cunoașterii și pietății religioase, apoi un nivel reprezentat de literatura pioasă și un al treilea circumscris paradigmei bremondiene a istoriei literare a sentimentului religios.

1. Pedagogia catehismului.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Realitatea credinței presupune realitatea cunoașterii și instrucției vis-à-vis de adevărurile creștine. Deși nu există o suprapunere perfectă între cunoaștere și credință, ele fiind deseori defazate, astfel încât "adeziunea noțională este departe de cea reală, iar cunoașterea este departe de convicțiune"[11], lumina credinței și, prin aceasta, intensitatea sentimentului religios sunt premeditate de educație, de o anumită "pedagogie a catehismului". Prin extensiune,

---

[9] S. Mehedinți, *Creștinismul românesc*, Fundația "Anastasia", București, 1991, p. 21.

[10] Cf. I. Zugrav, *Literatura pioasă*, în "Candela", LIII - LIV/1942-1943, Cernăuți; I. Scriban, *Literatura pioasă în limba românească*, în "Biserica Ortodoxă Română", aprilie/1923.

[11] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 59.

şcoala din proximitatea bisericii sau şcoala ca "sucursală a bisericii locului"[12] s-a metamorfozat într-o şcoală a societăţii în general. Instrucţia la începuturi era eminamente creştină, şcoala fiind "o problemă a Bisericii şi, pentru toţi cei care de-a lungul secolelor n-au avut de-a face cu şcoala, toată gestiunea vieţii civile s-a aflat în mâinile preotului ... Biserica a făcut multă vreme din ordinea cosmică o traducere imediată a ordinei divine"[13].

Pedagogia creştină încorporează un prag **minimal** al orizontului de aşteptare, accesibil celor instruiţi (letrizaţi), prin lectura Bibliei, a lucrărilor de catehizare şi a literaturii religioase în general, şi un prag **maximal**, accesibil atât celor instruiţi cât şi celor neinstruiţi, constituit din "predică, iniţiere individuală, liturghie, spectacolele paraliturgice şi, în sfârşit, colportajul tradiţiilor orale"[14]. Recuperarea individului în ipostaza "bunului creştin" prin educaţie religioasă are drept scop formarea condiţiilor exercitării valide şi eficace de către mireni a "puterii sacramentale în cadrul bisericii"[15]. Formarea teoretică a individului este articulată de trei aspecte în pedagogia creştină: **sacrul** (prin care se încearcă să se explice divinul, ce este Dumnezeu), **geneza** (despre originea lumii şi a omului), **eshatologia** (sfârşitul omului şi a universului, răsplata omului după faptele sale, judecata de apoi)[16].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Alături de aceste direcţii teoretice s-a elaborat şi o **metodică** a educaţiei creştine, rezultat atât al unei rigori didactice, dar şi al unor

---

[12] R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siècles)*, Flammarion, Paris, 1991, p. 346.

[13] M. Augé, *Religie şi antropologie*, Ed. Jurnalului literar, Bucureşti, 1995, p. 62.

[14] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 60.

[15] L. Stan, *Mirenii în biserică*, Sibiu, 1939, p. 59.

[16] C. Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, Ed. Gnosis, Bucureşti, 1995, p. 63.

exerciții adecvate nivelului de percepție al individului. S-a constituit o **metodă catehetică**, care are drept scop concentrarea sau rezumarea principalelor învățături creştine (decalogul, virtuțile creştine, păcatele capitale), a principalelor rugăciuni (Pater, Ave, Credo) şi a psalmilor care, toate la un loc, reprezintă o interfață de maximă eficiență în transmiterea mesajului creştin. Astfel, sunt elaborate cel puțin trei procedee în tehnica instrucției: a. cel al versificării, care presupune o asimilare orală "prin inimă" şi prin "jocul rimelor, a ritmurilor şi cadențelor, procedee mnemotehnice, formule sonore"[17]; b. al întrebărilor şi răspunsurilor organizate după un scenariu propedeutic; c. dialogul dintre un laic şi un preot asupra unor subiecte religioase cu reflecții moralizante şi pietiste.

La sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, educația religioasă a copiilor în spațiul românesc presupune, după cunoaşterea scrisului şi citirului, învățarea pe "de rost a orologiului bisericii orientale, ohtoicului şi psaltirii. După aceea li se explică Evanghelia, faptele Apostolilor, Pentateuhul sau cele cinci cărți ale lui Moise şi celelalte cărți din Testamentul Vechi, dar acestea foarte rar, totul era ca să priceapă ceva din Biblie ...".[18]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

La 1627, Mitropolitul ortodox Dositei din Alba Iulia stabileşte, sub influența calvinismului, cele "cinci lucruri care trebuie să le ştie creştinul", cuprinse în catehismul copiat de preotul Grigorie din Măhaci şi intitulat "Întrebare creştinească": 1. "Zece porunci", 2. "Despre credința creştinească", 3. "Tatăl Nostru", 4. "Despre Botez", 5. "Despre Cumineçături".[19]

Discursul didacticii religioase este articulat, în principal, de Ceaslov, Psaltire, Catehism, Bucoavnă.

---

[17] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 66.

[18] D. Stănescu, *Viața religioasă la români şi influența ei asupra vieții publice*, Bucureşti, 1906, p. 80.

[19] *Ibidem*, p. 103.

a. **Ceaslovul**, carte de ritual, care, în principal, cuprinde rugăciunile zilnice sau din slujbele zilnice, a fost folosit, în ediția lui prescurtată, drept manual în educația generației tinere. În 1773, la Conferința Episcopilor Uniți de la Viena, unde s-au dezbătut programele de tipărituri pentru uzul bisericesc și școlar, în categoria cărților pentru generația tânără, "pro juventute", se află trecut **Ceasloveț sau Horologium parvum**. La această întâlnire a episcopilor uniți s-au elaborat două modele editoriale: pentru tineri și pentru adulți. Alături de Ceaslov, generației tinere îi erau dedicate Abecedarul (Libellus Alphabeticum), Catehismul mic (Catechismus parvus) și Psaltirea toată (Psalterium totum)[20]. Ceaslovul, ca manual de educație religioasă, a cunoscut zeci de ediții începând cu secolul al XVII - lea, una din primele ediții fiind Ceaslovul de la Govora din 1640. Între 1640 și 1830 s-au editat 26 de ediții, cele mai multe titluri aparținând tipografiei din Râmnic (5), urmată de București (4), Iași (4), Sibiu (4). Dintre edițiile din secolul XVII se remarcă, alături de cea din Govora, Ceasloveţul editat la Bălgrad în 1686 și cel din Sibiu, editat în 1696. Ediții ale Ceaslovului apar și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, precum cele din 1854 și 1859 de la Sibiu și cele din 1862 și 1867 de la Chișinău[21]. Alături de ediții tipărite au circulat și multe exemplare în manuscris.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Ceaslovul, la nivel de manual de educație creștină, însemna, în principal, o culegere de rugăciuni desfășurate pe ceasurile unei zile ("tretîi cias" - 3, "șestîi cias" - 6, "deveatîi cias" - 9)[22] sau "rugăciunile celor ce merg spre somn" sau "rugăciunile dimineții", precum și rugăciunile desfășurate pe zilele săptămânii, începând cu

---

[20] I. Moga, *Contribuții privitoare la tipărirea cărților bisericești*, Sibiu, 1940, p. 2 - 3.

[21] I. Iliescu, *Tot în hățișul cărților, literă de început C (4)*, în "Renașterea bănățeană", 1 august 1995, p. 9.

[22] Cf. *Ceaslov*, Râmnic, 1767.

"rugăciunea de zioa Duminicii" şi încheiate cu "rugăciunea de sâmbătă".[23] O a doua componentă a Ceaslovului este reprezentată de **cântări bisericeşti**, în special tropare şi condace, de **ode şi imnuri religioase**, precum şi canoanele şi acatistele (ex.: Canonul Sfintei Treimi, al Maicii Domnului, Acatistul Născătoarei de Dumnezeu etc.), **slujbe religioase** (ex.: Paraclisul Maicii Domnului). Uneori, conţinutul Ceaslovului este mai comprehensiv, incluzând şi "Psaltirea Proorocului şi Împăratului David", precum şi "Sinaxarul celor 12 luni". Din economia textelor cuprinse în Ceaslov se desprind două nivele tematice: unul conţinând elemente de **instrucţie religioasă** (rugăciunile şi sinaxarul), iar cel de-al doilea dedicat **ritualului** (cântări, canoane, paraclise, acatiste), complementare, însă, în pietatea creştină, întrucât **educaţia** strict religioasă este asociată **exerciţiului** religios, sacramental.

b. **Psaltirea**, manual de educaţie creştină şi, deopotrivă, de lectură şi cântare, frecventate în sfera pietăţii, "este considerată ca, per excellentiam, **cartea creştină**, aşa încât, în poezia poporală română, numai de ea se pomeneşte când este vorba de a se afirma caracterul creştin al unei biserici ori al unui preot"[24] sau, după cum remarca Nicolae Iorga, Psaltirea este "cartea cea mai citită dintre cărţile Bibliei". Semnificaţia unei astfel de cărţi încorporează la un înalt nivel trăirea şi emoţia religioasă, transfigurată în versuri şi cântece, sublimând "năzuinţele şi eforturile sufletului omenesc de a se ridica de la cele pământeşti către sferele cele mai înalte ale cerului prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu"[25]. Psaltirea cuprinde 150 de psalmi, atribuiţi Regelui David. Numele Psaltirii este asociat de

---

[23] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. IV, Bucureşti, 1967, p. 290.

[24] V. Macaveiu, *Prolegomena pentru o viitoare ediţie a Psaltirii româneşti*, I, în "Cultura creştină" (XVI), nr. 11 - 12/1936, p. 673.

[25] M. I. Stoian, *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, p. 230.

cel al **Rozariului**, cu predilecție în cultul greco - catolic fiind socotit "ca o **carte** de rugăciuni pentru cei **necărturari**"[26]. Carte de mare accesibilitate, s-a consacrat drept un îndrumător **mnemotehnic** în rugăciunile individuale. Creştinii obişnuiesc să rostească câte 100 de rugăciuni, iar, pentru a nu greşi numărătoarea, se folosesc de bile din lemn de trandafir (roze) înşirate pe o aţă. **Rozarul mare** are 150 de bile sau perle, după cei 150 de psalmi (numit, datorită acestui fapt, şi Psalteriu).

Dincolo de nivelul didactic pe care l-a avut, Psaltirea a fost destinată şi serviciului religios, ca, de pildă, la Utrenia sărbătorilor mari (Polileu) sau în slujbele Postului Mare etc. În acelaşi timp, Psaltirea este utilizată în momente de maximă concentrare a trăirii şi a sentimentului religios, cum ar fi **primejdiile** intervenite în viaţa omului sau a comunităţii. Astfel, în mss. nr. 1353 (B.A.R.) din 1751, se face o "însămnare a psalmilor ce se cetescu la toată primejdia"[27] sau, într-un "Codice religios şi istoric" din 1794, se menţionează "psalmi ce se cetesc la vremea de primejdie"[28]. În contextul aceleiaşi cote înalte de intensitate a sentimentului religios se plasează şi utilizarea Psaltirii în enunţul sau proferarea **blestemului**. Acest aspect poate fi evaluat ca fiind situat la marginea uzanţelor canonice. Astfel, nu întâmplător, pe un exemplar al Psaltirii din 1775, la sfârşitul textului tipărit, deci canonic, s-au adăugat două file de manuscris, care conţin "blestemul Psaltirii"[29].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Psaltirea este, în consecinţă, un exerciţiu fundamental al normelor şi vieţii creştine, aprecierile asupra acestei cărţi de pietate

---

[26] V. Aga, *Simbolica biblică şi creştină*, Timişoara, 1935, p. 276.
[27] G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 605.
[28] N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, 1944, p. 22.
[29] Cf. *Psaltirea*, Bucureşti, 1775, Biblioteca Centrală Universitară Cluj - Napoca, inv. 185/1942.

putând fi extrase dinspre variate exemple. Astfel, într-o Psaltire din sec. XVIII (mss. B.A.R. nr. 1309), pe una din file sunt "Versuri de îndemn la lectura Psaltirii". Ediția din 1858 a Psaltirii, îngrijită şi editată de episcopul Melchisedec, exprimă locul şi utilitatea acestei cărți pentru "persoanele cugetătoare" (indivizi plasați la un nivel apreciabil de spiritualitate şi, deopotrivă, de trăire creştină), în termeni exponențiali: "sublima carte"[30].

De foarte multe ori, conținutul Psaltirii este mai comprehensiv, adică, alături de Psalmii propriu - zişi, sunt încorporate părți din Vechiul Testament (Exod, Deuteronom, Regii, Avvacum, Isaia, Iona, David, Luca), aspect ce completează, pe de o parte, caracterul instructiv, de manual al acestei cărți, iar, pe de altă parte, sunt incluse elemente consacrate ale imnografiei creştine, exprimări nemijlocite ale sentimentului religios: "Imnul Maicii Domnului" şi "Imnul lui Zaharia Înaintemergătorul"[31].

În ceea ce priveşte audiența acestei cărți în programele editoriale de-a lungul vremii trebuie remarcat faptul că prima ediție a Psaltirii este cea din 1570, realizată de Coresi. Din secolul XVII sunt de remarcat: Psaltirea de la Bălgrad (1651), Psaltirea în versuri din 1673 a lui Dosoftei. Psaltirea lui Dosoftei confirmă faptul că Psalmii au ajuns să vehiculeze o înaltă trăire şi fervoare religioasă prin versificarea lor, fapt ce codifică totodată audiența lor la un nivel de semnificativă accesibilitate, fiind motivul celei dintâi **creații poetice** din literatura română cultă. Spre sfârşitul secolului, la 1697, Antim Ivireanul editează la Bucureşti o nouă ediție a Psaltirii. Se poate afirma că, pe parcursul unui secol, editarea, tipărirea sau prelucrarea Psaltirii a atras personalități exponențiale ale Bisericii şi culturii

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[30] I. Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, tom. I, Bucureşti, 1907, p. 166.
[31] *Ibidem*, p. 391.

românești: Dosoftei, Ivireanul, aspect ce notifică prestigiul și utilitatea maximală a acestei cărți în perimetrul vieții și al sentimentului religios la români.

În secolul XVIII sunt tipărite aproximativ 30 de ediții ale Psaltirii, detașându-se, ca număr, tipografia din Râmnic cu 5 ediții. La 1835 apare la Blaj prima Psaltire românească cu litere latine, editată de canonicul greco - catolic Teodor Pop. Edițiile Psaltirii se prelungesc până în secolul al XX - lea. Astfel, din prima jumătate a acestui secol, se pot remarca: Psaltirea - Iași, 1923, tradusă din ebraică în limba română de către contesa Calomira De Cimera, Psaltirea tradusă de Gala Galaction și Vasile Radu în 1921 și Psaltirea în versuri din 1933, realizată de Vasile Militaru[32].

c. **Catehismul** constituie o carte fundamentală în educația creștină și în asumarea teoretică a pietății. Este un manual dedicat "modului de a **crede**, a **trăi** și a **muri**"[33], care a cunoscut o largă difuzare în lumea creștină începând cu secolul al XVI -lea, atât în mediile catolice, cât și reformate. Impactul catehismului în mediile românești poate fi perceput în contextul prozelitismului, venit dinspre Reformă și Contrareformă, astfel încât se poate evidenția o adevărată **competiție a catehismului** ca interfață a **competiției confesionale**.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Definit unanim ca o exprimare prescurtată a principiilor religiei creștine sub forma unor întrebări și răspunsuri, catehismul și-a consacrat o identitate exprimată printr-o varietate semantică: "**Întrebări și răspunsuri**", "**Cartiță**" sau "**Cărtice**" sau, într-o denominațiune mai erudită, "**Didactica Stella**". Din prima categorie de denominațiuni poate fi menționată "Întrebarea creștinească"[34] din

---

[32] V. Macaveiu, *op. cit.*, p. 680 - 681.

[33] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 69.

[34] B. P. Hasdeu, *Cuvente den bătrîni*, vol. I, pp. 99 - 107. Pentru catehismele din sec. XVII, elaborate în cadrul prozelitismului catolic și reformat, cf. D. Radosav, *Carte și lectură în cadrul umanismului din*

1607 a preotului Grigore din Măhaci, un catehism de inspirație calvină, precum și alte denominațiuni de genul: "Întrebări și răspunsuri pentru pravoslavnica credință" sau "Învățătură pravoslavnică... cu întrebăciunea și cu răspunsul", existente în diverse ediții, tipărite sau manuscrise. În foarte multe cazuri, sub asemenea formulări se găsesc doar capitole din catehism.

Denumirea de "cărtiță" sau "cartice" se poate depista la nivelul unei percepții colective sau individuale neauctoriale, fiind o **denumire asimilată** prin lectură, prin uzajul sau exercițiul lecturii. Astfel, un manuscris din secolul al XVIII - lea de "Întrebări și răspunsuri", este denumit la 1803 drept "cărtiță"[35], adică o ediție restrânsă, dar de uzaj larg, o ediție particularizată prin intimizarea ei conferită de folosirea în exercițiul creștin individual.

Un exemplar dintr-o "Carte de învățături creștinești" din 1866, păstrată într-o ediție manuscrisă, este adnotată de un cititor instruit sub denumirea de "Didactica Stella", aspect ce exprimă conținutul didactic al acestei cărți despre "datoria omului în fieștece stat ... pre scurt ..."[36].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Conținutul catehismului a fost configurat de o paradigmă constituită din elemente **morale, dogmatice** și **sacramentale**. Ele au articulat cu soliditate esența învățăturii creștine, traversând secolele, fără modificări esențiale. În conținutul catehismului se găsesc: rugăciunile fundamentale Tatăl Nostru și Crede - ul, explicate pe înțelesul celor mulți, analiza celor zece porunci, întrebări și răspunsuri privind definiția practicilor sacramentale, interpretarea celor 9 Fericiri rostite de Hristos în predica de pe munte.

Banat și sudul Transilvaniei - sec. XVII, în *Stat, societate, națiune*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1982, pp. 201 - 212.

[35] I. Bianu, *op. cit.*, p. 622.

[36] N. Comșa, *op. cit.*, p. 124.

În economia textului catehismului, preponderente sunt elementele **moralei creştine** sau ale edificării morale a creştinului. Plină de relevanţă poate fi o comparaţie între două catehisme, unul catolic şi celălat ortodox, privind distribuirea textului pe cele trei segmente (moral, dogmatic, sacramental) din componenţa lor. Astfel, într-un Catehism versificat din Bruges (secolul al XIII - lea), se poate evalua procentajul destinat celor trei domenii tematice după numărul versurilor aferente, după cum într-un Catehism românesc, manuscris din 1793, acest procentaj poate fi evidenţiat prin numărul de file corespondente fiecărui domeniu:

	Morală	Dogmă	Sacramente
A. Catehismul Bruges[37]	38 versuri	6 versuri	2 versuri
B. Catehismul românesc[38]	79 file	11 file	9 file
Procentaj A	80 %	15 %	5 %
Procentaj B	86 %	11 %	9 %

Preponderenţa elementelor de morală creştină în cadrul catehismelor conferă o importanţă aparte acţiunii de educaţie morală, de pregătire a creştinului pentru viaţa religioasă, astfel încât se poate afirma că exprimarea sentimentului religios presupune achiziţii consistente în planul educaţiei moral-creştine. Distribuirea şi aşezarea celor trei domenii în structura textul catehismului din 1739 pot fi luate ca un reper pentru modul de catehizare din cadrul creştinismul românesc. Se începe cu "Tâlcuiala celor zece cuvinte" sau "porunci" (**domeniul moral**), apoi se continuă cu "Tâlcuiala rugăciunii Domnului Tatălui Nostru" şi "Symvolul Sfintei Catoliceşti Credinţe prin tâlcuială luminată" (**domeniul dogmatic**). Urmează "Tâlcuială

[37] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 66 - 67.
[38] G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 305.

pe scurt pentru fericirile Evangheliі" (**domeniul moral**) şi se încheie cu "Învăţătură pravoslavnică şi pre lesne cele ce sînt trebuincioase a le crede creştinul cu întrebăciune şi cu răspunsul" (**domeniul sacramental**). Aşadar, normelor moralei creştine li se acordă un loc predominant, fapt ce exprimă "grija şi aprehensiunea pastorală"[39] a bisericii faţă de credincioşi. Se poate vorbi de o adevărată "cruciadă pedagogică" a bisericii, cu finalităţi în sfera moralei, pentru că "determinarea esenţială a credinţei va fi mai puţin conversiunea interioară, adeziunea la un conţinut al adevărurilor creştine, cât mai ales o serie de comportamente, acte de a atesta participarea la un grup religios", insistându-se "asupra moravurilor pentru a separa grîul de neghină şi de a stabili o frontieră între sacru şi profan, frontieră care se elaborează pe **criterii culturale**"[40].

Catehismul poate fi regăsit uneori în prelungirea disputelor confesionale (ortodoxie - reformă) în tentativa de fixare, de consolidare a doctrinei sau practicilor uneia sau alteia dintre confesiuni. Astfel, un "Catehism despre cruce, sfinţi şi icoane", manuscris din secolul al XVIII - lea, elaborat într-o zonă transilvăneană, este îndreptat împotriva "articuluşurilor" protestante care recuzau cultul icoanelor, al sfinţilor şi al crucii.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Dinamica editării şi tipăririi de catehisme pune în evidenţă, pe de o parte, locul acestor cărţi în educaţia creştină, astfel încât ele sunt apreciate drept "folositoare" ("multfolositoare iaste acest catehism ... Lascăr Beneş 1829")[41]. Apelativul de "folositoare" este un cuvânt cheie în evaluarea acestui tip de carte în pedagogia

---

[39] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 67.

[40] D. Julia, *Problèmes de l'histoire religieuse*, în "Recherches de Science Religieuse" (58), nr. 4, oct. - déc. 1970, p. 583.

[41] E. Mosora, D. Hanga, *Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiile B.C.U. "Lucian Blaga"*, Cluj, 1991, p. 135 (în continuare *Cartea veche românească în B. C. U.*).

religioasă, iar, pe de altă parte, avându-se în vedere că ele încep să fie editate masiv din a doua jumătate a secolului al XVIII - lea, cu predilecție în mediul transilvănean, exprimă ascendența unor intreprinderi privind instituționalizarea învățământului și educației religioase, în perimetrul unor programe consecvent urmărite. Astfel, dintr-un eșantion de zece ediții ale Catehismului editate între 1776 și 1827, opt sunt elaborate în Transilvania, unul în Bucovina și unul în Moldova[42]. Ediții de Catehism s-au elaborat și pe parcursul secolului al XIX - lea, remarcându-se cele de la Chișinău din 1844, 1845, 1854, cele din Blaj din 1853, din Cluj - 1859, Viena - 1865 etc.

d. **Bucoavna**. Asumată drept manual de învățare a scrisului și cititului, ea a fost totodată și un abecedar al credinței. Având, de obicei, dimensiuni reduse – câteva zeci de pagini – bucoavna acordă o importanță deosebită edificării moral creștine. Luând ca exemplu Bucoavna din 1744[43], tipărită la Cluj, după un prim capitol destinat alfabetului (filele 2 - 5 "Abecedarul cu litere chirilice, slove mai mici, glasnice, diftongi, neglasnice" și "Însemnări pentru cum se cade a slovi ce au de supra titlă") urmează capitolele dedicate educației creștine (filele 6 - 22 "Rugăciunea când va să înceapă copilul a învăța", "Zeace porunci", "Întrebăciune câte taine suntu ale legii noao care le ține biserica răsăritului cea pravoslavnică. Răspuns 7", "Trei fapte bune", "Șapte păcate de moarte"). Deci, 22 % din economia textului reprezintă capitolul de alfabetizare și 78 % capitolele de educație religioasă și morală.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Asocierea dintre conținutul instructiv, laic (alfabetizare, cultură generală) și cel de educație religioasă constituie paradigma oricărei bucoavne. În prefața unei bucoavne (manuscris din secolul al

---

[42] Cf I. Bianu, N. Hodoș, D. Simonescu, *Bibliografia românească veche 1508 - 1830*, vol. I - IV, București, 1903 - 1944, passim (în continuare B.R.V.).

[43] B.R.V., vol. II, p. 79.

XVIII - lea), se menționează: "**Întâia învățătură** a celor ce vor să învețe carte cu slove sloveneşti numindu-se Bucoavnă ... a învăța pre prunculu desăvârşit a ceti nu numai învățăturile **bisericeşti** ce şi cele **orăşeneşti** al limbii sloveneşti, şi a lu învăța către dreapta cunoştință şi cinstirea lui Dumnezeu şi a lu aduce către cuprindere multor feliuri de lucruri trebuincioase în viața **orășenească** ..."[44].

Consacrată drept "Întâia învățătură", adică abecedar, Bucoavna transmite atât învățăturile "bisericeşti", cât şi cele orăşeneşti, adică cele laice. Semantica noțiunii de "orăşeneşti" evidențiază un nivel de instrucție distinct de cel sătesc, exclusiv religios. Această distincție escaladează percepția unor nivele de habitat, încorporând conotațiile unor nivele de cultură, diferite calitativ. Într-unul din titlurile capitolelor, noțiunea de "orăşeneşti" este echivalată cu cea de "**cetățeşti**", cu sensul de **civil**, cetățenesc, circumscrisă conotativ nivelului laic. Împărțit în nouă capitole tematice, textul acestei bucoavne păstrează încă un procentaj important de capitole religioase (30 de pagini din totalul de 74 de pagini). Capitolele de educație religioasă cuprind, pe de o parte, cunoştințe generale despre **legea creştină** ("Tainele legii noao", "Pentru legea lui Dumnezeu", "Înştiințare către parte ce dintâi a legii lui Dumnezeu"), iar, pe de altă parte, elemente de **rugăciuni şi practica pietății** cu explicații numite "luări de seamă" ("Rugăciunile dimineții", "Rugăciunile înainte prânzului", "Mărturisirea păcatelor din toate zilele" etc.), indispensabile exercițiului religios al creştinului.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

În proximitatea bucoavnei, considerată ca "Libellus Alphabeticum"[45], se află şi alte cărți cu aceleaşi finalități explicite, precum "Culleagere a multe rugăciuni pentru treba pruncilor celor

---

[44] I. Bianu, *op. cit.*, p. 625.
[45] I. Moga, *op. cit.*, p. 2 - 3.

rumâneşti cari învaţă" (Viena, 1781), care cuprinde rugăciuni zilnice. În viziunea celor care au folosit sau lecturat această carte, ea este asimilată bucoavnei, după cum rezultă dintr-o însemnare infrapaginală: "Acest **bucvar** (s.n.) am primit de la Martin Iampăr" (exemplar de la B. C. U. "Lucian Blaga", Cluj - Napoca, inv. 2833/1955). Se detaşează, aşadar, un nivel al didacticii religioase, destinat copiilor, în care confesionalul deţine un loc încă proeminent, deşi, începând cu secolul al XVIII - lea, învăţământul laic se află într-o creştere consecventă.

Între 1744 şi 1830 au apărut aproximativ 10 ediţii ale Bucoavnei, realizate în diferite centre tipografice, predominante ca număr fiind cele tipărite la Buda şi Sibiu, consecinţă a programului cultural al iluminismului şi reformismului, privind instituţionalizarea unui învăţământ românesc.

2. Literatura pioasă

Dacă şcoala, instrucţia sau educaţia religioasă se constituie într-un prim nivel al cunoaşterii adevărurilor creştine, centrate pe "pedagogia catehismului", urmează un al doilea nivel - acela al **cărţilor de devoţiune**, existente în forme multiple[46]. Acest nivel al culturii şi, în acelaşi timp, al practicii religioase, este reprezentat, în principal, de **literatura pioasă**.

Analiza acestui gen de literatură a fost abordat în istoriografia română a vieţii religioase în două studii fundamentale, aparţinând lui Iuliu Scriban şi Ioan Zugrav[47]. Literatura pioasă face parte din

---

[46] J. Quéniart, *Cultures et sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII - ème siècle*, Klincksieck, Paris, 1978, p. 136.

[47] Cf. Arhim. I. Scriban, *Literatura pioasă în limba' românească*, în "Biserica Ortodoxă Română", aprilie - mai 1923; I. Zugrav, *Literatura pioasă*, în "Candela", LIII - LIV/1942 - 1943, Cernăuţi.

domeniul mai larg al scrierilor religioase **parateologale**. Dincolo de teologia "ştiinţifică, care se prezintă ca o expunere sistematică, ordonată a afirmărilor unei religiuni, expunerea fondată pe autoritatea revelaţiunii, dar sprijinită de cugetarea cultivată, se mai vorbeşte de o teologie mai liberă, fondată mai mult pe **sentiment** (s.n.)"[48]. Din această perspectivă, literatura pioasă se defineşte atât dinspre conţinut, cât şi dinspre forma ei. Prin conţinutul lor, scrierile religioase de acest fel sunt plasate, aşadar, într-un nivel al "teologiei libere" sau populare, în care doctrina religioasă este adecvată unei accesibilităţi unanime sau asumată unor convingeri şi trăiri religioase de cea mai largă audienţă. Prin forma lor, aceste scrieri religioase au decăzut din retorica erudită şi sistematică a teologiei, având "un caracter literar - religios, menite şi potrivite unei citiri mai uşoare, care lucrează mai mult asupra sentimentului şi asupra voinţei decât asupra raţiunii. Nu sunt scrieri de studiu propriu-zis, ci expresia liberă şi spontană şi de artă a **sentimentului religios** (s.n.)"[49].

În perimetrul unor sistematice dezbateri teoretice literatura pioasă poate fi arondată parţial conceptului de **literatură sacră**. Astfel, componentele literaturii sacre, precum "literatura devoţională, literatura apocaliptică sau apologetică", asimilate mai pregnant "la nivelul recepţiei populare şi de media", acoperă semantic şi noţiunea de literatură pioasă. Deopotrivă, o accepţiune similară poate fi dată şi literaturii, rezultantă a unor "experienţe religioase autentic creştine", în speţă "religious or devotional poetry"[50].

În cercetările aplicate asupra acestui tip de literatură religioasă, s-au efectuat tipologii, care sunt relevante pentru ceea ce

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[48] I. Zugrav, *op. cit.*, p. 126.
[49] *Ibidem*, p. 127.
[50] A. Marino, *Literatura sacră*, I, în "Revista de istorie şi Teorie Literară", XLIII, ian. - martie 1995, p. 26.

trebuie să fie "drumul religios al vieții". Astfel, numai în cadrul culturii engleze, în anul 1620, au fost editate un număr de 130 de cărți, structurate după următoarea tematică: "cărți de predici și exegeze ale Sfintei Scripturi, versuri sacre, rugăciuni, vieți de sfinți și de martiri", cu un vădit scop **devoțional**[51], adjudecate unui program consacrat în cadrul bisericii de așa - *numita* "institutio Piae".

Literatura pioasă sau cărțile de pietate au un conținut comprehensiv vis-à-vis de mediul receptor, întrucât ele depozitează "rodul vieții interioare, al sufletului creștinesc, care se adresează mai mult inimii și care are scopul de a trezi în sufletul cititorului înduioșarea simțirii și mișcarea voinței către îndeplinirea îndatoririlor religioase"[52].

Literatura pioasă este, așadar, distinctă de cărțile de teologie sau de cult (raportul dintre teologie și pietate se traduce în raportul dintre "cugetarea cultă" și "viața contemplativă"), deși "**imnografia bisericească din cărțile de slujbă**, ca Octoihul, triodul, mineele, ceaslovul etc. sunt cărți în care însetata pietate creștină și-a aflat expresie și adăpare"[53].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Analiza literaturii pioase pune în evidență o structură configurată de o mare varietate de teme sau nivele de elaborare și de destinație: **cărți de rugăciune, scrieri apocrife, creații hagiografice, la care pot fi asociate literatura sinaxarului și a calendarului, literatura mistico - ascetică, literatura moral - edificatoare.**

a. **Cărțile de rugăciune**, ca și componentă distinctă a literaturii pioase, dobândesc destul de târziu, mai exact din a doua

---

[51] H. C. White, *English Devotional Literature 1600 - 1620*, University of Wisconsin Studies, Madison, 1931, p. 11.
[52] Arhim. I. Scriban, *op. cit.*, p. 499.
[53] I. Zugrav, *op. cit.*, p. 129.

jumătate a secolului al XVIII - lea, o identitate aparte în producția editorială religioasă. În general, rugăciunile erau diseminate în literatura religioasă didactică (Ceaslov, Psaltire, Bucoavnă), sau în alte cărți de edificare duhovnicească.

În 1773, la Viena, la conferința episcopilor greco - catolici din cuprinsul monarhiei habsburgice, s-au fixat în programul editorial religios două titluri de cărți de rugăciuni, distincte de celelalte cărți religioase și anume: o carte de rugăciuni pentru generația tânără, de proporții reduse "libellus praecatorius parvae molis" și o ediție mai amplă, pentru uzul generației adulte "liber praecatorius majoris molis usui saecularium solitus". În primele decenii ale secolului al XIX - lea, edițiile de cărți de rugăciuni sunt mult mai frecvente: "Imnuri și rugăciuni" (Iași, 1814), "Rugăciuni pentru născătoarea de Dumnezeu" (București, 1819). În interiorul programului editorial religios din secolul al XIX - lea se constată un vădit efort de a elabora ediții selective sau prescurtate și cu o mare eficiență în practica pietății individuale și colective, așa cum reiese din titlurile acestor cărți: Dionisie (arhimandrit) - "Adunare de rugăciunile cele mai **trebuincioase fiecărui creștin**" (București, 1853), Vank Vasile - "Lumina credinței. Carte de rugăciuni și cantări pentru **pietatea poporului român** catolicu de ritulu orientale" (Pesta, 1867), Melchisedec Roman - "Oratoriu coprindându orațiunile și rugele ce **adresează creștinii ortodocși**" etc. În prelungirea aceluiași program de modernizare a edițiilor de cărți de rugăciuni din primele decenii ale secolului XX, se pot remarca: "Carte de rugăciune" (București, 1902), "Carte de rugăciuni" (Chișinău, 1901), "Cărticică de rugăciuni pentru mireni. Prescurtată" (Chișinău, 1909).

Topica cărților de rugăciune evidențiază pentru mediul confesional românesc două modele: cel ortodox și cel greco - catolic. În componența ambelor modele de cărți de rugăciuni intră: rugăciunile zilei, dimineții și serii, rugăciunile "de trebuință" sau uzuale, acatistele și paraclisele, care sunt rugăciuni și imnuri speciale dedicate lui Iisus Hristos și Sfintei Maria. Din a doua jumătate a

BCU Cluj / Central University Library Cluj

secolului al XIX - lea şi, mai frecvent, la începutul secolului al XX - lea, în cărţile de rugăciuni greco - catolice s-a instalat definitiv **paradigma catolică a pietăţii populare**: "Calea Sfintei Cruci"[54], care cuprinde patrusprezece rugăciuni şi meditaţii privind răstignirea şi învierea lui Iisus Hristos, "Cultul Prea Sfintei Inimi", cu rugăciuni şi meditaţii ale Sfintei Margareta Alacoque, pentru fiecare zi a săptămânii[55], "Rugăciunea Rozarului", precum şi "Rugăciuni către Sf. Anton" şi "Rugăciuni către Sfânta Tereza"[56].

b. **Literatura apocrifă** constituie un segment deosebit de important al literaturii pioase, deşi, uneori, ea a fost neagreată în cercurile teologale, fiind socotită drept "cărţi acre"[57]. Statuate ca un nivel de mare accesibilitate populară, N. Cartojan consideră acest gen de literatură o reflexie nemijlocită a mentalităţii şi trăirii religioase trecute, iar asocierea dintre **textele apocrife** (texte necanonice) şi **textele religioase populare** concede spre adjudecarea acestui gen de scrieri literaturii pioase. Literatura apocrifă proiectează creştinul prin "legendele pioase, pline de graţie naivă despre familia sfântă şi copilăria Mântuitorului" spre "tărâmul miraculosului magic şi creştin, spre lumea feerică a Orientului", iar impactul ei asupra mentalităţii religioase şi a sentimentului religios este deosebit de mare. Astfel, în deceniul al treilea al secolului al XX - lea, conform estimărilor lui Nicolae Cartojan, se editează încă, anual, "câte 10.000 de exemplare de cărţi poporane religioase"[58].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[54] Cf. *Mângâierea creştinului*, Ediţia I, Oradea, 1905.
[55] Cf. *Câteva clipe trăite în faţa Prea Sfintei Inimi a lui Iisus*, Beiuş, 1945.
[56] Cf. *Mângâierea creştinului*, Ediţia a II - a, Oradea, 1907.
[57] G. Bichigean, *Cărţi acre*, Lugoj, f.a. Sunt stigmatizate cărţi precum "Visul Maicii Domnului", "Epistolia Domnului Isus Hristos", "Epistolia Maicii Domnului", "Vămile văzduhului", "Cele douăsprezece vineri".
[58] N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, ed. II, Bucureşti, 1974, p. 1 - 2 (în continuare *Cărţile populare ...*).

Într-o succintă prezentare a literaturii apocrife, conform modelului de "definire structurală", elaborat de N. Cartojan, se pot menționa pentru început **legendele apocaliptice**: "Apocalipsul Apostolului Pavel", "Apocalipsul Maicii Domnului", "Moartea lui Avram", "Apocalipsul lui Ioan" etc. Literatura apocaliptică se află plasată într-o postură prioritară în interiorul scrierilor apocrife, întrucât ea provoacă "emoții și zguduiri religioase", ce au marcat pregnant sentimentul religios: "Ceea ce îndemna clerul nostru să împărtășească poporului din mulțimea legendelor, și mai întâi apocalipse apocrife, a fost fără îndoială de a întări în sufletul maselor populare instinctele morale, îndreptându-le gândul dincolo de bunurile trecătoare ale acestei lumi pământești"[59].

O altă categorie de scrieri apocrife sunt cele agregate în jurul vieții Maicii Domnului. "Visul Maicii Domnului" este o "cărticică pioasă de cea mai largă răspândire, folosită la toate popoarele creștine"[60]. Ea a devenit indispensabilă pietății individuale. "Cu toată atitudinea rezervată a unor teologi, Visul Maicii Domnului a pătruns adânc în conștiința credincioșilor ortodocși, acordându-i o cinstire total aparte. Poporul l-a transpus în poeme ritmate, care înfățișează durerea Maicii Domnului când, pornind în căutarea lui Iisus, află de la apostolul Ioan, de la un meșter tâmplar și altul fierar, că fiul ei a fost răstignit. Toate producțiile acestea pioase se încheiau cu făgăduiala că cine le va rosti ca pe o rugăciune dimineața la sculare, acela va fi dus în rai de Mântuitorul, de Sfânta Fecioară sau de îngeri."[61]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[59] Idem, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1980, p. 111.
[60] I. Zugrav, *op. cit.*, p. 129.
[61] Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Lămurire*, la *Visul Maicii Domnului*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 9.

Pietatea populară a potențat importanța acestei scrieri ca **intercesor** pentru salvarea din păcat și a fost socotită ca un vademecum al comportamentului creștin, acordându-i-se totodată o dimensiune reificată. Astfel, această carte a reușit "să pună atâta stăpânire pe masele populare, încât și azi sătenii noștri îl poartă ca pe un **amulet** (s.n.), menit să-i păzească de nenorociri"[62]. Aceleași conotații în contextul practicii și pietății religioase îl au și alte scrieri legate de Sfânta Maria: "Brâul Maicii Domnului", "Epistolia Maicii Domnului", "Călătoria Maicii Domnului în Iad", păstrate în nenumărate manuscrise și tipărituri, întrucât ele "conțin la sfârșit îndurarea cerută de Sfânta Maria și dată de Iisus Hristos păcătoșilor de a locui în Rai de la Paști până la Dumineca Mare, după care se întorc în munci".[63] Literatura pioasă în acest caz este asumată ca un mijloc de escaladare a condiției temporale și de **dobândire a redempțiunii**. Din altă perspectivă, mențiunile privind caracterul de intercesor sau amulet al acestor scrieri evidențiază **intervenția pietății individului creștin** în conținutul acestor scrieri. O experiență religioasă, o lectură exersată de-a lungul timpului a acestor scrieri predispune la augmentarea lor privind raportul credincios - carte, adică scrierea însăși devine un **obiect al pietății**. Redimensionarea cărții · din această perspectivă explică direct proporțional redimensionarea trăirii și a sentimentului religios. Se instituie, așadar, în planul exercițiului religios un **raport ambivalent**: carte - cititor, cititor - carte. Se pare că interferarea masivă a pietății populare în conținutul cărților pioase are loc odată cu creșterea producției tipografice de la sfârșitul secolului al XVIII - lea și începutul secolului al XIX - lea. Astfel, de abia în 1819 este editată la București o carte intitulată "Rugăciuni către Născătoarea de Dumnezeu" din

---

[62] N. Cartojan, *Cărțile populare ...*, p. 127.

[63] *Visul și Epistolia Maicii Domnului*, Editura Lumina, Oradea, f.a., p. 16.

seria de cărți având ca tematică pe Sfânta Maria. Acest fenomen de redimensionare a pietății populare și, implicit, a sentimentului religios îl putem exemplifica și cu câteva scrieri pioase dedicate lui Iisus Hristos. "Epistolia despre chipul Mântuitorului" a fost tipărită pentru prima dată în 1797 la Iași, în cuprinsul unui Ceaslov, iar, în 1805 și 1807, o regăsim editată în Ceasloavele de la Sibiu și în "Catehismul românesc", editat în 1892 la Buda, după care este prezentă în toate ceasloavele editate până în zilele noastre[64]. O altă scriere este "Talismanul" sau "Despre picăturile de sânge vărsate de Iisus Hristos când suia Muntele Calvarului, Golgota", la sfârșitul căreia se menționează: "În casa în care se păstrează sau se va găsi acest Talisman, nu va fi nici trudă și nici lucruri rele. Cel ce va avea asupra sa această scrisoare, cu patruzeci de zile înainte de a muri, o va vedea pe Prea Sfânta Fecioară Maria".[65] "Cele 72 de nume ale Domnului Nostru Iisus Hristos" se găsește inserată în zodiace sau rojdanice, folosite de asemenea ca talisman pentru a preîntâmpina apropierea bolilor și a "duhului necurat"[66].

În biblioteca scrierilor apocrife care au avut un impact pregnant în pietatea individuală se plasează și "Descoperirea celor douăsprezece vineri de peste an" sau "Tâlcul celor douăsprezece vineri". În principal, în calendarul creștin, ziua de vineri este asociată postului și rugăciunii, deci este un moment accentuat în planul sentimentului religios: "Pentru aceea, fraților creștini, aceste douăsprezece vineri se cuvine să le cinstim cu post și rugăciuni cu sfințenie și cu slujbă".[67] Vinerea este ziua postului, conștientizată

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[64] Cf. *Chipul Mântuitorului. Talismanul*, Editura Lumina, Oradea, f.a., p. 6.
[65] *Ibidem*, p. 13.
[66] *Ibidem*, p. 15.
[67] *Cele douăsprezece vineri mari de peste an*, Editura Lumina, Oradea, f.a., p. 8.

ca zi de jertfă a Mântuitorului, iar postul este o **repliere a creştinului într-o memorie acută a jertfei.** Vinerea jertfei Mântuitorului, a treia în ordinea celor douăsprezece, este singura vineri nedublată în semnificaţia ei de alte momente din Vechiul Testament. Toate celelalte vineri din calendarul creştin sunt dublate de evenimente memorabile din scrierea vetero - testamentară (ex.: vinerea întâia din luna martie este sărbătoarea Sfinţilor Patruzeci de Mucenici şi, totodată, vinerea în care au fost alungaţi din Rai Adam şi Eva; vinerea a doua este vinerea Bunei Vestiri, dar şi ziua în care Cain l-a ucis pe Abel etc.). Cartea "Celor douăsprezece vineri" are un mesaj **parenetic** (de tâlcuire, de decodare a semnificaţiei lor), dar, în acelaşi timp, şi un mesaj **sincretic** (prin asocierea temelor din Noul Testament cu cele provenite din Vechiul Testament). Popularitatea acestor scrieri se explică şi prin faptul că ele se află plasate în codice sau miscelanee, alături de "Apocalipsa Maicii Domnului" şi "Legenda Duminicii"[68]. Pe de altă parte, acestora li se conferă o **paternitate exemplară**: "le-au scris însuşi Domnului nostru Iisus Hristos"[69].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

c. **Literatura hagiografică.** Literatura hagiografică este desfăşurată pe diferite paliere: vieţi de sfinţi, paterice, minee, sinaxare, calendare.

Creştinul este proiectat într-un discurs al destinelor exemplare, pe un itinerar care este articulat de "praecepta moralia" şi "acta miraculosa". Sfinţii, înainte de toate, s-au conservat ca repere morale în ontologia creştină, în care faptele miraculoase sau minunile s-au constituit ca performanţe rezultate din "nevoinţe" şi sfinţenie.

---

[68] Mss. B.A.R., nr. 1151 din 1777.
[69] Mss. B. A. R., nr. 1255 din 1834.

Tema hagiografică în repertoriul literaturii pioase, ca pondere şi consecinţă în planul edificării pietăţii, are conotaţii aparte. Ea se plasează în proximitatea unor evoluţii semnificative ale discursului teologal ortodox, mai ales în secolul al XVIII - lea. Acest secol aduce în teologia ortodoxă programul unui "iluminism de iniţiere" (ca răspuns la întrebările: de unde suntem şi încotro ne îndreptăm)[70], care este, în principal, un program de **recuperare a tradiţiei**. Acest "iluminism de iniţiere" se agregă în jurul **bizantinismului** ca şi concept cheie al unei renovaţii ortodoxe, concept promovat de ieromonahul Neofit de la Veneţia[71], precum şi în jurul recursului "ad fundamenta" la vieţile sfinţilor. O replică la acest concept este exemplul românesc, care pledează pentru configurarea unei **hagiografii autohtone**. Teologia românească, prin Damaschin şi Chezarie din Râmnic, declanşează **ofensiva Mineelor**, precum şi editarea Slujbelor Sfinţilor autohtoni: Nifon, Ioan cel Nou, Grigore Decapolitul, Nicodim de la Tismana.

În perimetrul confesiunii greco - catolice, prin Samuil Micu şi Petru Maior, tema hagiografică se plasează sub semnul tradiţiei teologale răsăritene. În sensul aceleiaşi recuperări sau reluări a exemplarităţii vieţilor sfinţilor, la Blaj, în 1768, se editează o culegere de "Vieţi a sfinţilor" intitulată "Sanctorum Parentium Nostrorum Pachomii Aegiptiaci Dorothei Tebani et Theodori Studitae Ascetica", socotită, conform unei însemnări de pe un exemplar al acestei cărţi, ca purtătoare de mare pietate "haec magna pietas gestabitur"[72]. Această lucrare, deşi este precedentă

---

[70] M. Şesan, *Teologia ortodoxă în secolul al XVIII - lea*, în "Mitropolia Ardealului", XIII, nr. 4 - 6/1968, p. 278.

[71] *Ibidem.*

[72] Cf. *Sanctorum Parentium Nostrorum*, Blaj, 1768, B. C. U. "Lucian Blaga", Cluj - Napoca, inv. 30/1929.

demersurilor janseniste şi galicane, recognoscibile în scrierile teologice ale lui Petru Maior şi Samuil Micu[73], nu se poate sustrage tensiunilor provocate de reforma catolică, întrucât în prefaţa ei se face apel la teologia cardinalului Iosef Aguire, autor al "Apărării scaunului Sf. Petru", adversar al lui Bossuet şi al detractorilor autorităţii papale. Aşadar, revendicarea dimensiunii autentice a bisericii prin apelul la vieţile sfinţilor se face sub reflexul respectării autorităţii Sfântului Scaun.

Literatura hagiografică, în diverse forme, a avut o frecvenţă mare în cadrul literaturii religioase. De la "Vieţile Sfinţilor" (1682 - 1686) a Mitropolitului Dosoftei, diverse ediţii tipărite sau manuscrise consacră această temă religioasă ca una dintre cele mai frecventate în practica pietăţii individuale şi colective. În manuscrisele româneşti religioase sunt nominalizaţi aproximativ 350 de sfinţi, ale căror vieţi au rămas cuprinse în diverse scrieri religioase. Lectura predilectă a lumii monahale a fost "Vieţile Sfinţilor" (în timpul meselor din trapeza mănăstirilor, unul din monahi citeşte în permanenţă pasaje din această carte). Ele au fost, de asemenea, o constantă în exerciţiul pietăţii lumii laice, fiind citite în lumea rurală mai ales duminica după - masă, în casele ţărăneşti[74]. Vieţile sfinţilor sunt prezente în scrieri de sine stătătoare, dar, mai ales, incluse în miscelaneele religioase.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Destinele exemplare ale sfinţilor plasează aceste scrieri în planul **idealităţii creştine**, fapt ce se recunoaşte uneori şi din titlul

---

[73] P. Teodor, *Interferenţe iluministe europene*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1984, pp. 90 - 96.

[74] Cf. D. Stăniloae, în "Cotidianul", 20 oct. 1995. Catehismele, care "prezintă ... un tratat doctrinal mai mult sau mai puţin solid ... par a însemna destul de puţin faţă de **entuziasmantele** povestiri hagiografice"; cf. R. Mandrou, *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles*, Ed. Stock, Paris, 1964, p. 77.

acestor scrieri: "Carte ce se cheamă paradisos ce are într-însa vieți și muceniciile sfinților ..." (1785)[75], "paradeisos adică raiul sau primăvara ori Grădina cu flori, cartea întreitului lunovnicului acestuiași adecă martie, aprilie și maiu" (1776)[76].

Viețile sfinților pot fi detașate și din numeroase culegeri de texte sau lucrări religioase cu tematică care circumscrie și informația hagiografică. Într-o primă categorie se află **calendarele și sinaxarele.** În acest caz, sinaxarul poate fi o carte de sine - stătătoare sau integrată în cartea de slujbă sau ritual ori în calendarul bisericesc. Din primul caz se poate menționa "Sinaxarul peste tot anul" (1748)[77], dar care este coligat cu alte scrieri religioase, precum: "Sfaturi pentru ispovedanie", "Explicarea viților capitale" sau cu scrieri care procură momente de intensitate a trăirii și a sentimentului religios: "Despre moarte", "Molitvă pentru oprirea puterii diavolului", "Învățătura Evangheliei despre moarte", "Fragment din descrierea iadului" etc.

În alte cazuri, sinaxarul figurează drept capitol în calendarele populare, cum este cazul "Calendarului românesc", Brașov, 1733 sau "Calendariu pe 112 ani", Iași, 1785.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Mineele sunt cărți de ritual, dar în care viețile sfinților ocupă locul central. Secolul al XVIII - lea, prin ofensiva Mineelor râmnicene, exprimă deopotrivă o resurgență a vieții religioase ortodoxe autentice și a constituirii unei biblioteci hagiografice, elaborată în virtutea unui program, gândit temeinic de Chezarie al Râmnicului. Destinația editării mineelor este explicit formulată, iar, pe de altă parte, în succesiunea ediților, se constată o progresie

---

[75] G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 152.
[76] *Ibidem*, p. 91.
[77] N. Tomescu, *Calendarele românești (1733 - 1830)*, București, 1957, p. 39.

concentrică, de aglutinare mereu crescândă a categoriilor de cititori beneficiari ai mineelor. Astfel, în intervalul 1776 - 1779, cele cinci ediții ale mineelor editate de Chezarie consacră, în egală măsură, **cinci nivele**, bine ierarhizate în ceea ce priveşte sfera de cuprindere a cititorilor. Astfel: ediția 1776 (luna octombrie) este "Carte de **slujbă** trebuincioasă", ediția 1778 (luna noiembrie) este adresată "norodului românesc", ediția 1779 (luna decembrie) "va trebui să îndemne **pre fieştecarele** (s.n.) a primi cu dragoste cartea lui decembrie", ediția 1779 (luna ianuarie) vizează "toată ceata clirosului ..., toată ministrația boierimei ..., ceata negustorească .... **toți** vă rogu aruncați ochii în fereastra acestei cărți". Ediția din 1779 (luna martie) lansează cea mai largă interfață în ceea ce priveşte accesul cititorilor şi beneficiarilor: "**Poarta cărții este deschisă: cine va vrea să intre** (s.n.), să culeagă florile cele duhovniceşti, la a lor mireazna să se împărtăşească şi pre sfinți să-i slăvească"[78]. Dacă ediția din 1776 restrânge destinația mineelor la cartea de "**slujbă**", cea din 1779 este deschisă **tuturor creştinilor**, adică se parcurge un itinerar de la o asumare **intermediată** (prin ritual al învățăturii creştine) la o asumare **nemijlocită** (prin lectură individuală), fapt ce poate mărturisi progrese sensibile în fenomenul letrizării şi, deopotrivă, al optimizării accesului la lectură prin creşterea producției editoriale.

"Viețile sfinților", editată în 1807 pe baza traducerilor făcute de Paisie Velicicovski, încheie o epocă de elaborare şi de tipărire a literaturii hagiografice, în spiritul aceloraşi deschideri pe care trebuie să le aibă o astfel de literatură, fundamentală pentru consolidarea sentimentului religios. Ediția din 1807 este adresată tuturor credincioşilor, aşezați pe diverse nivele culturale, eclesiale şi sociale: "... ascultatelor ale celor **mari** (s.n.) şi ale celor **mici**

---

[78] B. R. V., vol. II, pp. 215 - 243.

(s.n.), a **bărbaţilor** şi a **fămeilor**, a **monahilor** şi a **mirenilor**, a **cetăţenilor** [orăşeni - n.n.] şi **ţăranilor**, a **înţelepţilor** şi **proştilor** (s.n.)". Este un succint repertoriu al componentelor acelui "coetus fidelium", fapt ce predispune literatura religioasă cu tematică hagiografică unei destinaţii comprehensive.

Mineele rămân, dincolo de promovarea educaţiei şi cunoaşterii religioase, prin prezentarea destinelor creştine exemplare sau prin decodificarea sărbătorilor creştine un instrument sau o modalitate eficientă în **procesul de resacralizare** a vieţii şi mentalităţii colective în peisajul ortodoxiei româneşti din secolul al XVIII - lea. Ele mărturisesc în mod explicit o acţiune de consolidare a pietăţii religioase şi prin insistenţa cu care pledează pentru substituirea sărbătorilor **păgâne** cu sărbătorile **creştine**, centrate de evenimente sau fapte hagiografice. Astfel, în prefaţa mineiului din 1780 (luna mai), editat de Filaret din Râmnic, se arată că mirenii celebrează la 9 mai o sărbătoare păgână, "a elinilor", când "îşi împodobesc casele lor cu flori şi verdeţuri", în condiţiile în care biserica poate oferi argumente creştine pentru o astfel de sărbătoare: "Au nu are Sfânta Biserică **mulţime de sfinţi** (s.n.) pe toată ziua să-i prăznuim şi să-i sărbătorim"[79].

Patericele şi proloagele pot fi adjudecate literaturii hagiografice. Ambele constituie colecţii de texte privind viaţa şi învăţăturile unor călugări şi sfinţi. Patericul este prezent în peste 100 de manuscrise religioase din secolul XVIII - XIX[80], ele fiind fragmentare sau "povestiri din pateric", uneori fiind organizate pe criteriu alfabetic: "pateric pe alfavita"[81]. În exclusivitate, patericele cuprindeau vieţi de sfinţi şi călugări din afara spaţiului românesc,

---

[79] *Ibidem*, p. 259.
[80] G. Ştrempel, *op. cit.*, passim.
[81] *Ibidem*, p. 42.

primul pateric românesc fiind cel din 1980[82]. Patericele erau cunoscute şi sub denumirea de "otecinic".

Proloagele sunt culegeri din viețile sfinților, precum şi învățături moral-creştine şi duhovniceşti, structurate pe lunile calendarului creştin şi grupate trimestrial: septembrie - noiembrie, decembrie - februarie, martie - mai, iunie - august[83]. Între 1854 - 1855 s-au tipărit proloagele de la Mănăstirea Neamț.

d. **Literatura mistico - ascetică.** Asemenea literaturii hagiografice, tematica mistico - ascetică este consacrată de acelaşi program de reformare a discursului religios ortodox din secolul XVIII - lea.

"Renovatio orthodoxa" se evidențiază în mod pregnant prin programul de "înnoire sufletească" şi de edificare duhovnicească, care devin concepte fundamentale în planul credinței. Această "renovatio orthodoxa" se regăseşte, în primul rând, în **resurgența isihasmului.** De altfel, isihasmul se înscrie, în durata lungă, într-o constantă a vieții religioase, asociat idealului de "homo religiosus" din spațiul sud - est european, el fiind "o funcție importantă în mentalul colectiv răsăritean"[84].

Babeş-Bolyai University Library Cluj

Acreditat ca neoisihasm sau isihasmul secolului al XVIII - lea, acesta se poate configura prin câteva repere. În primul rând, Nicodim Aghioritul, care, împreună cu mitropolitul Macarie al Corintului, publică, cu ajutorul lui Ioan Mavrocordat, pentru membrii familiei domnitoare din Țara Românească, prima ediție a Filocaliei, tipărită la Veneția în 1782. Ea a fost răspândită de Mavrocordat şi în Moldova, unde a fost cunoscută de Paisie

---

[82] I. Bălan, *Pateric românesc*, Galați, 1980.

[83] G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 339 - 340.

[84] M. Muthu, *Cântecul lui Leonardo*, Editura Didactică şi Pedagogică, București, 1995, p. 61.

Velicicovski de la Neamț, care, în 1794, publică, la Sankt Petersburg, "Dobrotoliubie" (Iubirea de cele bune), care este o traducere a ediției venețiene.

Curentul de "înnoire sufletească", promovat de Paisie, cunoscut sub numele de paisianism, a fost eminamente o recuperare a isihasmului, o consolidare a misticii ortodoxe, prin trecerea de la exercițiul religios ca "psalmodiere" la "înălțimea sublimă a contemplației"[85]. Studiul, munca și **contemplația** au fost cele trei elemente care au articulat paisianismul. Consolidând prestigiul vieții monahale, al vieții călugărilor (sihaștri sau isihaștri)[86], el s-a asociat cu dimensiunea isihasmului exersat de călugări în mediile **populare**, pentru că "sihaștrii veneau în ajutorul oamenilor cu sfatul, cu spovedania, cu mustrarea și cu îndemnul"[87]. Mai mult, conform opiniei lui Paisie, "rugăciunea inimii [isihastă - n.n.] nu e numai pentru sihaștri, ci pentru cei din viața de obște"[88].

"Paisie a generalizat rugăciunea lui Iisus și a făcut din ea caracteristica modernă a misticei ortodoxe", veacul lui numindu-se, pe bună dreptate, "veacul de aur al ortodoxiei românești"[89].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Tradiția paisianismului a fost reluată și transmisă de isihasmul cernican prin starețul Gheorghe de la Cernica și prin curentul de spiritualitate cernicană al sfântului Calinic din primele decenii ale secolului al XIX - lea. Isihasmul paisian, mai **radical**, este continuat de isihasmul mai **moderat** și **comprehensiv,** elaborat

---

[85] N. Crainic, *Elemente de teologie mistică*, curs 1933 - 1934, p. 290.
[86] D. Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română*, în *Filocalia*, vol. VIII, București, 1979, p. 565.
[87] *Ibidem*.
[88] P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârșit monah*, București, 1975, p. 35.
[89] Il. V. Felea, *Paisie și paisianismul*, Cluj, 1940, p. 51.

în centrul monastic de la Cernica[90]. Mesajul isihast cernican poate fi evidențiat prin trei direcții de edificare a vieții duhovnicești: **a.** echilibrarea sau articularea rugăciunii lui Iisus cu celelalte rugăciuni și laude ale bisericii, adică rugăciunile cultului public; **b.** rugăciunea lui Iisus, înfrânarea și smerenia nu sunt doar un mijloc al desăvârșirii individuale, ci ele contribuie la comuniune și frățietate, adică prin ele se realizează transgresiunea **desăvârșirii individuale** în **desăvârșire comunitară**; **c.** rugăciunea individuală este dublată de împărtășania și lucrul îndrumătorilor duhovnicești. Cu alte cuvinte, varianta cernicană consacră isihasmul în dimensiunea sa deschisă, socială. Ediția cernicană a isihasmului **nu se consumă în sine**, ci dorește a-și consacra socialmente mesajul.

De altfel, în perimetrul literaturii ascetice românești, pe lângă resurecția isihasmului palamit, produsă prin fenomenul paisian, există contaminări dinspre literatura pioasă occidentală romano - catolică. Dialogul teologic Orient - Occident și, evident, contaminările aferente sunt detectabile, în mod pregnant, începând cu secolul XIV, prin influența scolasticii tomiste, prin instituțiile de învățământ teologic catolic, frecventate de românii din Transilvania (Colegiul grec "Sfântul Atanasie" și Colegiul "De Propaganda Fide"), care aveau drept scop un misionarism catolic, direcționat spre Orient, prin literatura religioasă de rit latin, diseminată de stăpânirea venețiană în estul Mediteranei și care a generat în lumea ortodoxă "cărți de zidire sufletească", pătrunse de tradiții, legende și "învățături apusene"[91].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[90] Cf. D. Furtună, *Ucenicii stareţului Paisie la Cernica şi Căldăruşani*, Bucureşti, 1971.

[91] Al. Elian, *Postfață*, la Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, Timişoara, 1986, p. 165; cf. şi N. Cartojan, *Cărțile populare ...*, vol. II, Bucureşti, 1938, p. 115 et sq.

În repertoriul literaturii ascetice româneşti se pot depista câteva repere privind influenţa mijlocită a operelor ascetice din teologia apuseană. Astfel, Paisie Velicicovschi - după cum reiese din manuscrisele sale[92] - se vădeşte un cunoscător al teologilor ortodocşi de factură "palamito - thomistă", precum Ghenadie Scolarios din secolul XV sau Iosif Bryennios, ierarh ortodox, admirator al scolasticii. Lucrarea "Carte foarte folositoare de suflet", a lui Nicodim Aghioritul, unul dintre cei mai cunoscuţi teologi ai ascetismului din lumea ortodoxă a secolului al XVIII - lea, construită ca un florilegiu de pietate, a cunoscut zece ediţii româneşti între 1799 - 1928[93]. Proiectată în planul pietăţii drept una dintre cele mai consistente cărţi prin mesajul pe care îl generează relativ la penitenţă, îndemnând pe cel păcătos să "mediteze la cele patru sfârşituri ale omului: moartea, judecata, iadul şi raiul"[94], această carte oferă motivaţia unei intense manifestări a sentimentului religios. În egală măsură, această carte este ilustrativă prin sinteza sau convergenţa pe care o realizează în domeniul literaturii ascetice dintre ortodoxie şi catolicism. Ea încorporează elemente din meditaţia asupra patimilor lui Iisus Hristos din "Exerciţiile spirituale" ale lui Ignatiu de Loyola, sugestii privind teologia penitenţei din lucrarea lui Paolo Segneri (cel mai de seamă predicator iezuit din Italia - secolul XVII) - "Il penitente istruito" (1672) sau prelucrări din lucrarea ascetică "Combattimento spirituale" (1589), a lui Lorenzo Scupoli[95].

---

[92] Nicodim (Patriarhul României), *Paisie*, ed. II, Neamţ, 1943, p. 294 - 295.
[93] Cf. Petre Vintilescu, *Spovedanie şi duhovnicie*, Bucureşti, 1939, pp. 6 - 9.
[94] Al. Elian, *op. cit.*, pp. 160 - 165.
[95] *Ibidem*.

Experienţa ascetică palamită, asociată cu inovaţiile ascetice produse în mediul catolic se transpun în ultimă instanţă într-o literatură ce conferă soluţii complexe în practica absoluţiunii şi care au un impact de maximă intensitate în manifestarea sentimentului religios. În măsura în care contaminările literaturii ascetice ortodoxe dinspre mediul catolic sunt rezultatele unor frecvente lecturi teologale extraconfesionale, ale unui ecumenism în planul strict al cunoaşterii religioase, tot aşa, în mediul teologic greco - catolic românesc, valorificările literaturii ascetice catolice sunt mult mai la îndemâna activităţii de edificare şi pastoraţie religioasă. Astfel, la 1781, Samuil Micu traduce, sub titlul "Îndreptarea păcătosului", lucrarea "Il penitente istruito", a lui P. Segneri.

Pornind de la faptul că literatura ascetică şi-a programat drept obiectiv o "renovatio orthodoxa" în planul trăirii religioase, şi opera lui Ioan Scărarul Sinaitul reprezintă un tratat ascetico - mistic fundamental în construirea idealului religios. Prima traducere a acestei lucrări ascetice în limba română aparţine mitropolitului Varlaam al Moldovei, continuată apoi, integral sau parţial, de alte variante, păstrate în manuscris. În anul 1814 apare ediţia tipărită a "Scării", sub îngrijirea mitropolitului Veniamin Costachi, pentru ca, în 1930, să apară o nouă ediţie tipărită, la Chişinău, de către mitropolitul Gurie Grosu. În mediul greco - catolic românesc, preocupări pentru traducerea "Scării" a avut Samuil Micu, în 1803[96].

Repertoriul literaturii ascetice nu poate exclude o lucrare de mare audienţă în mediul ortodox românesc, venită dinspre literatura ascetică occidentală şi anume "De imitatione Christi" a lui Toma de Kempis. Popularitatea ei este generată de: lipsa controverselor

---

[96] Nicolae Corneanu, Mitropolit, *Introducere,* la Ioan Scărarul, *Scara raiului*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994, pp. 37 - 97.

dogmatice[97], accesibilitatea scrierii prin simplitatea limbajului şi prin proiectarea credinciosului în ipostaza unei vieţi care să imite biografia cristică exemplară, prin oportunitatea unei complexe autoanalize individuale oferite de lectura cărţii.

Demersuri întreprinse pentru a conferi un caracter accesibil acestei cărţi sunt enunţate de episcopul Ioan Bob în prefaţa la prima ediţie în limba română din 1812 a acestei lucrări, realizată de Samuil Micu şi intitulată "Urmarea lui Hristos" a "Tomi dela Câmp": "am socotit a o da la tipariu şi a o face de **obşte** (s.n.), cu atât mai vârtos îndemnându-ne, că batăr să află multe cărţi bisericeşti şi **aschiticeşti** (s.n.), din care folositoare învăţătură pot toţi lua. Dară fiind acela **mai pe lung** (s.n.) alcătuite, nu au vreme mai vârtos cei ce **cu goniseala celor de lipsă** (s.n.) spre lucrare vieţii trebuie să le cuprindă a le citi, iară aceasta pre scurt **în capete şi stihureale şi spre lesne înţeles** (s.n.) aşezată, fieşte cine şi pre alte lucruri luând-o a mână şi cetind ceva dintr-ânsa cu bună luare aminte, mult să poată ajuta ... "[98].

Adresată cu predilecţie unui nivel de lectură reprezentat de lumea celor ocupaţi cu munca fizică, "cu agoniseala celor de lipsă", a celor mulţi, editorul organizează textul într-o manieră mnemotehnică, accesibilă, prin prescurtarea conţinutului şi prin sistematizarea lui "în capete şi stihureale". Prefaţa se remarcă, de asemenea, prin frecvenţa unor cuvinte cheie din lexicul pietăţii: "săvârşire", "viaţă evlavioasă", "mângâiat", "îndreptat", "tocmirea dinlăuntru", "viaţa de veci" etc. Mesajul cărţii este articulat de câteva noţiuni dispuse într-o gradualitate aferentă atingerii idealului creştin: "Şi cele cetite să le socotească şi despre ele cu **umilinţă** (s.n.) să cugete ca în **urmarea vieţii lui Hristos** (s.n.) să se înveţe şi

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[97] I. Zugrav, *op. cit.*, p. 136.
[98] Thomas a Kempis, *De urmare lui Hristos*, Blaj, 1812, f. 5.

să sporească şi aşa **desăvârşit şi creştineşte** (s.n.) trăind să se **mântuiască** (s.n.)". Aşadar, de la lectură, umilinţă şi urmarea vieţii lui Hristos se ajunge la mântuire, adică, prin cunoaştere şi prin asumarea unui comportament creştin exemplar, omul şi-a adjudecat **imperativele eshatologiei.**

Ediţiile tipărite ale "Imitaţiei lui Hristos" sunt deschise de cea apărută în 1647, realizată de Udrişte Năsturel, iar, până la cea din 1938, s-au realizat opt ediţii.

Din punct de vedere tematic, în proximitatea "Imitaţiei lui Hristos", se plasează "Introduction à la vie dévot", a lui Francisc de Sales (1608). În 1898 apare o ediţie în limba română, sub titlul "Filotea sau introducere la vietia pia", ediţie tradusă şi editată de Damian Eli Domşa, călugăr din Blaj, iar, în 1930, apare la Iaşi o altă ediţie, intitulată "Îndrumări la viaţa evlavioasă", ambele fiind destinate mediului catolic românesc (greco - catolic şi romano - catolic).

e. **Literatura moral - religioasă.** Acest tip de literatură religioasă are o reprezentare mai largă, promovând, prin etalarea adevărurilor şi învăţăturilor creştine, un **mesaj etic**, circumscris atât unei stări de pietate, cât şi unui comportament social adecvat. Literatura moral-religioasă exprimă, totodată, inovaţiile pe care biserica le aduce în activitatea pastorală şi duhovnicească destinată comunităţii şi individului şi reprezintă o adecvare a ofertei religioase, configurată istoric de ceea ce semnifica conceptul bremondian de "l'humanisme dévot" şi, apoi, de achiziţiile aduse de iluminism.

O astfel de literatură devine mai frecventă în lumea românească începând cu secolul al XIX - lea, inserată într-un program cultural mai amplu, caracteristic instalării definitive a epocii moderne. Se pot enumera: "Sfatul înţelegerii cei sănătoase" a lui Dositei Obradovici, tradusă de Dimitrie Ţichindeal, care a apărut la Buda în 1802, apoi "Carte de învăţături creştineşti", a lui

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Ioan Bob, apărută la Blaj în trei volume între 1805 - 1806. Inducerea unui mesaj etic şi laic mai pregnant se regăseşte în cartea "Meditaţiuni spirituale" din 1875, scrisă de preotul Mihai Velceleanu, în care sunt elaborate capitole precum "Cunoaşterea de sine", "Părerea şi adevărul" etc. Alături de ponderea mai mare a componentei epice, care rămâne, în principal, de inspiraţie religioasă, trebuie remarcat **mesajul extraconfesional** pe care este construit acest tip de literatură moral - religioasă. Astfel, la 1840, este editată la Buzău lucrarea lui Gavril Munteanu "Meditaţii religioase", care este o traducere din operele teologului elveţian, de confesiune evanghelică, Heinrich Zschoke, lucrare care se doreşte a fi "o lectură edificatoare, liberă, de duh confesional, corespunzătoare spiritului iluminismului"[99]. În 1843, Ermiona Asachi editează lucrarea intitulată "Despre îndatorirea bărbaţilor", cuprinzând texte traduse din opera scriitorului italian Silvio Pellico, iar Teodor N. Balş, în 1854, traduce din limba franceză lucrarea "Despre îndatoririle femeilor" a lui de Gamond.

Debutul secolului al XX - lea marchează răspândirea traducerilor de literatură moral - religioasă de limbă engleză: "Momente de odihnă în calea vieţii" - în 1900, I. E. Torouţiu traduce în 1933 lucrările aparţinând lui I. C. Ryle ("Fă ce poţi", "Sufletul tău" etc.), iar, din opera aceluiaşi autor, apare, în limba română, la Caransebeş, în 1920, lucrarea "Sfaturi pentru tineret". Primele decenii ale secolului nostru aduc în limba română scrieri aparţinând unor culte neoprotestante, precum cele ale lui E. C. White "Calea către Hristos" şi "Arătarea glorioasă a lui Hristos". Diseminarea unei astfel de literaturi reprezintă o diversificare atât în plan confesional, cât şi în zona strictă a pietăţii din mediul religios românesc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[99] I. Zugrav, *op. cit.*, p. 144.

f. **Literatura cultă de inspiraţie religioasă.** Această literatură este circumscrisă conceptului bremondian de "literatură a sentimentului religios" sau "sentimentul religios în expresiile sale literare", "literatura sub specie religionis"[100]. Reconstituirea unei astfel de literaturi augmentează dimensiunile sentimentului religios, recuperat de la nivelul creaţiei culte. Angajamentul religios în literatura cultă se plasează dincolo de propensiunea subiectivă a scriitorilor faţă de tematica religioasă, în continuitatea unei mentalităţi religioase, înscrisă în durata lungă, detectabilă mai ales la nivelul celor de jos, al celor mai mulţi, după cum remarca M. Sadoveanu în 1924: "... fraţii noştri de la plug nu s-au schimbat ... în privinţa cărturăriei... Ei au rămas tot la Alexandria, la Esopia şi la Vieţile sfinţilor... sufletul lor nu pricepe decât lucrurile simple, clasicele poveşti şi înţeleptele glume de la 1800"[101].

Literatura cultă religioasă înseamnă, în primul rând, valorificarea unor teme creştine de către scriitorii consacraţi. N. Cartojan califică o astfel de literatură drept o "prelucrare modernă"[102] a unor cărţi sau teme religioase. Exerciţiul literar în perimetrul tematicii religioase a produs creaţii demne de remarcat, precum cele realizate de M. Sadoveanu şi D. D. Pătrăşcanu: "Din vieţile sfinţilor. Spre Emaus" (1924) şi "Din vieţile sfinţilor. Sfintele amintiri" (1926), lucrări care restituie un subiect de mare audienţă în mentalitatea şi sensibilitatea religioasă românească şi anume povestirile hagiografice. În 1926, Mihail Sadoveanu publică "Povestiri pentru copii. Pustnicul Ieronim". Aceleaşi teme hagiografice în prelucrare cultă sunt prezente şi în cartea lui Al. Lascarov Moldovanu "Vieţile sfinţilor", în opt volume. În general,

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[100] E. Goichot, *op. cit.*, p. 59.
[101] *Sfintele amintiri. Sinaxar*, Ed. Hyperion, Chişinău, 1992, p. 7.
[102] N. Cartojan, *Cărţile populare* ..., vol. II, Bucureşti, 1974, p. 181.

în opera lui Mihail Sadoveanu se poate detecta cu siguranță prezența "filonului biblico - religios"[103]. Tematica religioasă sau de "coloratură religioasă" se regăsește și în alte opere ale lui Sadoveanu, precum: "Lacrimile ieromonahului Veniamin" (1922, 1926), "Istoria sfinților Varlaam și Ioasaf de la India" (1930), "Legende sfinte" (1947) etc.

Tentația exercitată de cărțile sfinte asupra creației sadoveniene este sublimată de traducerea și prelucrarea între 1934 - 1952 a celor 91 de psalmi (celebrele imnuri închinate lui Dumnezeu de regii David, Asaf și Solomon)[104], precum și "creațiile lirice în maniera psalmilor", structurate într-un evantai tematic cu rezonanță moral - religioasă pregnantă: "Pentru mâhnire", "Pentru ostașul în strâmtoare", "Pentru țară", "Pentru rege" etc. În contextul aceloraşi preocupări, el traduce capitolul I din "Geneză"[105].

Vasile Voiculescu a proiectat, în 1932, dinspre "perspectiva reflexivă a motivului biblic"[106], o culegere de proză, care încorporează o simbolistică și un mesaj ideatic creștin relevant: "Muntele îngerilor", "Lupta cu îngerul", "Buna Vestire", "Mântuirea smochinului", "Schitul de ceară" etc. Exemplară prin intereferența temei religioasă și a sentimentului religios în creația poetică cultă este culegerea de poezii a aceluiași autor, intitulată "Călătorie spre locul inimii". Detașând doar câteva dintre motivele religioase prezente, se remarcă pregnanța cu care se conturează tema **crucii**, transfigurată într-o adevărată **teologie poetică** a

---

[103] Cf. *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu*, Ed. Saeculum, București, 1992, p. 4.
[104] *Ibidem*, p. 8.
[105] *Ibidem*, p. 123.
[106] V. Voiculescu, *Toiagul amintirilor*, Ed. Jurnalului Literar, București, 1991, p. 5.

acestui simbol creştin. Într-o serie de poezii se elaborează o polisemie a acestui simbol, recognoscibilă în tilurile definite prin sintagme: "Crucea Cheie", "Crucea Arcă", "Crucea Mireasă", "Crucea Remediu", "Crucea Înălţare" etc. Simbolul crucii provoacă o trăire şi un sentiment religios plasat într-un palier de mare acuitate şi intensitate. În plan teologic, cultul crucii încorporează o triplicitate categorială: venerare, cinstire şi închinare[107], detectabile în efuziunea şi gestica specifică pietăţii. În acelaşi volum sunt prezente creaţii poetice care transpun teme din literatura religioasă populară, precum "Plângerea lui Adam" şi "Colind"[108].

Repertoriul poeziei religioase de factură cultă poate fi analizat dinspre trei direcţii tematice: o poezie religioasă, destinată unor categorii de vârstă (preşcolari, şcolari şi adulţi), o poezie religioasă, structurată pe o tematică convergentă sărbătoririi Naşterii Domnului şi Învierii Domnului şi, în al treilea rând, poezii închinate Sfintei Fecioare.

Din prima categorie se pot enumera poeziile pentru **preşcolari**: "Rugăciune" de Elena Farago, "Aş vrea să fiu" de Ion Gârleanu, "Cor de copii" de Lucian Blaga, "Rugăciunea de seară" de Ovid Densuşianu etc., poezii pentru **şcolari**: "Rugă" de Vasile Militaru, "A XI - a poruncă" de Ion Minulescu, "Iertare" de Al. Macedonski, "Cântecul pelinului" de N. Crainic, "Bisericuţa de la noi din sat" de Teodor Mureşanu etc. Semnificativă pentru poezia din această categorie este "Rugăciunea florilor" de Alfred Muşoiu, în care fiecărei sintagme sau propoziţii din Tatăl Nostru îi corespunde o descriere a unei flori sau floarea este transfigurată ca

---

[107] N. Dură, *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice*, în "Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 2, p. 328.

[108] V. Voiculescu, *Călătorie spre locul inimii*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.

interlocutor sau actant în scenariul rugăciunii (ghiocelul, floarea - soarelui, ochiul - boului, albăstreaua, nufărul etc.). Construcţia poeziei "Rugăciune" vădeşte, pe de o parte, reflexele animiste, iar, pe de altă parte, prozodia se încarcă de clişee mnemotehnice. Este, aşadar, un tip de poezie care induce, în planul unei accesibilităţi şi receptări optime, trăirea religioasă, fertilizând, într-un context plin de familiaritate şi mansuetudine, sentimentul religios.

Dintre poeziile închinate Naşterii Domnului se pot remarca "Noapte de Crăciun" de Otilia Cazimir, "Colinde, colinde" de Mihai Eminescu, "Florile dalbe" de Vasile Voiculescu, "În Betleem" de Eugeniu Speranţia, "Moş Crăciun" de Octavian Goga etc. Majoritatea acestor poezii au fost asumate de recitativul popular astfel încât ele trec dinspre o poezie de autor spre o poezie anonimă datorită popularităţii şi audienţei lor nelimitate.

În categoria poeziilor dedicate Patimilor şi Învierii Domnului se pot enumera: "Solul Golgotei" de Mihail Codreanu, "Iisus pe cruce" de Victor Eftimiu, "Iisus la împăratul" de George Coşbuc, "Hristos a Înviat" de Cincinat Pavelescu, "Paştele" de Vasile Alecsandri, "Ghetsimani" de Duiliu Zamfirescu, "Hristos a Înviat" de Alexandru Vlahuţă etc.

Poeziile închinate Sfintei Fecioare Maria aduc în creaţia cultă noţiuni şi elemente lexicale din vocabularul liturgic şi biblic, aspect evident în titlul acestor poezii: "Mater Dolorosa" de B. P. Haşdeu, "Axion" de St. Nenițescu, "Psalmul 13" de Al. Stamatiad etc.[109]

Motivul religios se înscrie ca o constantă în cadrul literaturii culte, pentru că, aşa cum sugera Henri Bremond în "Prière et

---

[109] Zoe Duma, *Antologie de poezie religioasă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995, passim.

Poésie" (1926), "rugăciunea şi emoţia poetică se confundă într-un punct final, asemănător stării inefabile de extaz sau graţie"[110].

g. **Versificaţiile pe teme religioase.** Textele produse de aceste versificaţii completează repertoriul literaturii religioase nu pe un palier cult, ci pe unul popular, şi sunt expresia unui retorism popular, în care transpare preeminenţa oralităţii. Versificaţiile acceptate ca un exerciţiu literar sunt, deopotrivă, rod al unei anumite imaginaţii. Imaginaţia, fiind definită drept "abilitatea de a închipui despre non - existent şi non - prezent"[111], imaginaţia religioasă ocupă un loc central în religie şi în credinţele religioase, deoarece ea articulează relaţia dintre "timp şi eternitate, dintre tranzitoriu şi permanent"[112]. Tocmai de aceea, întreaga literatură liturgică şi religioasă nu face altceva decât să reduplice istoria creştină şi, odată cu aceasta, să asigure "continuitatea bisericii şi a credinţei". Deci, imaginaţia religioasă capătă valenţele unei "raison d'être" a credinţei. Admiţând că imaginaţia, în general, este o formă de cunoaştere, în cazul religiei aceasta este inseparabilă de "pasiunea prin care omul poate să ajungă la Dumnezeu"[113], exprimată prin creaţii literare, artistice etc.

O succintă tentativă de repertoriere a versificaţiei religioase pune în evidenţă trei segmente tematice. Primul este reprezentat de versuri ce transmit diferite ipostaze sau **stări de pietate:** "Vers de pocăinţă", "Versul judecăţii", "Versul morţii", "Versuri la înmormântare", "Versul răstignirii", "Versul lui Adam sau al păcatului" etc. Al doilea grupaj tematic este constituit de versuri

---

[110] Apud A. Marino, *op. cit.*, p. 33.

[111] Mary Warnock, *Religious imagination*, în *Religious imagination*, Edinburgh University Press, 1986, p. 145.

[112] *Ibidem*, p. 155.

[113] James P. Mackey, *Introduction*, în *Religious imagination...*, p. 9.

care transpun **secvențe hagiografice**: "Versul lui Iosif", "Versul Născătoarei de Dumnezeu", "Versul Sfântului Alexe, omul lui Dumnezeu" etc.[114] A treia grupare tematică este consacrată de versuri ce transpun **anecdotica învățăturilor creştine** sau cazaniile distribuite în ritualul duminical, liturgic: "Versurile la toate praznicele, începând din luna lui septembrie", "Vers la Duminica Orbului", "Vers la Duminica Tomii" etc.[115]

În general, aceste versificații religioase recuperează sentimentul religios din zona exercițiului poetic popular.

3. Lectura religioasă

Acest tip de lectură contribuie la dimensionarea receptării literaturii pioase, sugerând, deopotrivă, modul în care individul **se proiectează asupra textului religios** sau corespondența care se instituie prin lectură între oferta librară şi trăirea sau sentimentul religios. Lectura religioasă configurează un context **interferențial** prin faptul că ea este o datorie, o normă a vieții creştine, dar care provoacă sau declanşează trăirea creştină prin impactul cu textul religios.

Raportarea individului la textul religios decelează tipuri sau ipostaze de lecturi, care au drept numitor comun o **stare de pietate**, asumată de individ sau comunitate față de conținutul acestor texte. În proximitatea raportului dintre textul religios şi cititor se instituie o varietate de particularități ale lecturii religioase, care identifică aşadar, tot atâtea ipostaze ale trăirii şi sentimentului religios.

---

[114] N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală din Blaj*, Blaj, 1944, passim.

[115] D. Radosav, *Carte şi societate*, Fundația Culturală "Cele Trei Crişuri", Oradea, 1995, p. 233.

O primă particularitate a lecturii religioase este aceea conferită de **lectura intercesoare**. Citirea textelor sfinte este asociată direct de o rugăciune sau este pretextul unei rugăciuni adresate de cititor divinității în secvența de pietate stimulată de lectura cărților sacre. Astfel, într-o însemnare de lectură din 1825, păstrată pe un miscelaneu care cuprinde "Viețile sfinților", "Minunile Maicii Domnului" și părți din "Pateric" se arată: "Această carte **am cetit-o și rog** (s.n.) pre Dumnezeu și precurata sa Maică și precuvioșilor sfinți părinți și precuvioaselor cinstite sfinte muieri, ca cu a lor **sfinte rugăciuni** (s.n.) să ne învrednicim și noi toți a vide pre scaunul cel înalt pre sfânta Troiță ..."[116] Rugăciunea este intercesată către Dumnezeu, de Sf. Maria și Sfinții Părinți, ale căror fapte și vieți sunt cuprinse în acest miscelaneu, spre a accede la starea de hierofanie, invocată de cititorul creștin.

O altă particularitate a lecturii religioase este reprezentată de **lectura izbăvitoare** sau **salvatoare**. Frecventarea cărților sfinte este o condiție sau o normă a vieții creștine, un exercițiu necesar în procesul redempțiunii. O însemnare de cititor din 1805 de pe un miscelaneu în care sunt incluse fragmente din Evanghelie, din "Vămile văzduhului" și "Minunile Sfântului Vasile", menționează: " ... Această sfântă și cu adevărat folositoare carte, că precum folosesc doftoriile cele bune și dulci bolnavului, așa folosescu cuvintele cele ce sunt într-ânsa celor ce iubesc cuvintele lui Dumnezeu și **vor ceti** (s.n.) ..."[117].

Lectura instructivă sau lectura ca și o "contractio mentis" este o altă caracteristică a lecturii religioase. Citirea cărților

---

[116] G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stoianovici, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, București, 1967, p. 47 (în continuare G. Ștrempel și colab.).
[117] *Ibidem*, p. 32.

religioase presupune şi o achiziţie necesară în planul cunoaşterii religioase. Pe un manuscris din 1813, intitulat "Minunile Maicii Domnului", apare următoarea însemnare: "Acel ce va să citească pă această carte **trebuieşte să-şi strângă mintea toată** (s.n.)"[118].

Acurateţea lecturii este o altă particularitate a lecturii religioase, în sensul că citirea textului religios presupune o înţelegere proprie a mesajului creştin, interpretarea adiacentă lecturii trebuie să fie convergentă cu spiritul doctrinar încorporat în textele religioase. Astfel, într-o însemnare de la sfârşitul secolului al XVIII - lea, inspirată de o prefaţă a lui Grigore Sinaitul la o culegere de texte din Sfinţii Părinţi şi intitulată "Cuvânt înainte sau ... Călătorie celor ce vor vrea să citească această carte şi să nu greşească înţelegerea ce este într-ânsa", se recomandă: "... întru citirea de psalmi şi **întru citirea curat** (s.n.)"[119].

Lectura comprehensivă este o exigenţă insistent formulată în fenomenul lecturii religioase. În prefaţa semnată de Ioan Bob la "Urmarea lui Hristos" (Blaj, 1812), se specifică: "De voru să se folosească, cu acela **duh, cuget şi inimă** (s.n.) trebuie să o cetească, cu care este alcătuită, adecă precum alcătuitoriul scriind ... aşa şi cetitorii cu duh să o cetească"[120]. Trebuie să existe, aşadar, o echivalenţă între starea de graţie a autorilor de cărţi religioase - întrucât literatura sacră presupune "o revelaţie, o cunoaştere esenţială"[121] - şi cea a cititorului. Lectura religioasă este un tip de **lectură prezentă**, care înseamnă "o meditaţie la fiecare cuvânt al lui Dumnezeu"[122].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[118] *Ibidem*, p. 118.
[119] *Ibidem*, p. 65.
[120] Thomas a Kempis, *De urmare lui Hristos*, Blaj, 1812, f. 3.
[121] A. Marino, *op. cit.*, p. 32.
[122] H. C. White, *op. cit.*, p. 172.

Alte particularități pun în evidență dimensiunile cantitative ale lecturii, cum ar fi, în primul rând, cele care au drept criteriu frecvența lecturii. Astfel, lectura religioasă este o **lectură succesivă**, în sensul că aceeași carte a fost lecturată de o întreagă serie de cititori, fiind trecută de la un posesor la altul prin forța împrejurărilor. Uneori, această lectură succesivă este provocată în mod explicit, după cum rezultă dintr-o însemnare din 1768 de pe un exemplar din "Adunare de multe învățături" (1757): "Această cărticică iaste de bitang [care circulă din loc în loc - n.n.] și cine o va căpăta să cetească pe dânsa **apoi să o dee și altora** (s.n.), până se va prăpădi de tot că nu are stăpân"[123].

Frecvența lecturii induce și o altă particularitate și anume **lectura repetitivă**, prin care cititul cărților este reluat atât datorită unui anumit exercițiu spiritual, repetabil în agenda pietății individuale și colective, cât și dinspre motivații care țin de predispoziția sau interesul cititorului față de un anumit tip de lectură, de seducția transmisă de cărțile sfinte către cititor: "Această carte am cetit-o și am **pitrecut-o cu cetiri de patru ori** (s.n.)" (însemnare din 1825 de pe un miscelaneu hagiografic din 1804 - 1805)[124].

BPU Cluj / Central University Library Cluj

Împrejurările în care are loc lectura sunt foarte diverse, de la locuri consacrate (biserică, mănăstire, școală, acasă), până la cele mai inedite. Tocmai de aceea lectura religioasă poate fi, într-o oarecare măsură, și o **lectură fortuită**. Pe un manuscris din 1712, care cuprinde "Vămile văzduhului", apare următoarea însemnare: "1875, Ghenarie 30. Însemnez, eu, robul lui Dumnezeu, că am citit

---

[123] D. Radosav, *op. cit.*, p. 202.
[124] G. Ștrempel și colab., *op. cit.*, p. 99.

pă această sfântă carte **aici la moară** (s.n.) şi fericit va fi care va citi pre dânsa. Gheorghe Scurtu. Vămelii văzduhului"[125].

Un alt set de particularităţi ale lecturii religioase relevă într-un mod mai direct impactul acesteia asupra complexităţii sentimentului religios. În componenţa psihologiei religioase, pe traiectoria articulată de credinţe religioase, de trăiri religioase, un loc aparte îl deţin aşa - numitele "zguduiri religioase". Ele sunt "momente din viaţa individului, care, în urma unor împrejurări interne sau externe, scot în evidenţă, mai pregnant decât în viaţa de toate zilele, raportul în care se simte omul cu anumite fiinţe transcendente"[126]. Există şapte motivaţii ale declanşării zguduirii religioase, una dintre ele fiind şi lectura religioasă, care face parte din categoria motivelor de "natură intelectuală"[127]. Lectura, ca motiv al **zguduirilor religioase**, este frecvent exprimată în însemnările de lectură. Astfel, într-o menţiune de lectură din 1798 de pe un miscelaneu hagiografic, se arată: "Că întâmplându-se de o am cetit-o dintr-ntâiu până în sfârşitu, adică dinceputul până în sfârşitu şi am aflat multe cuprinzătoriu de bunătăţi a sufletului şi **foarte m-am înspăimântat** (s.n.)"[128]. Lectura provoacă zguduirea în acest caz prin antiteza dintre destinele exemplare ale sfinţilor şi conştiinţa păcatului, asumată de cititor. Aceleaşi accente ale sentimentului religios se pot regăsi şi într-o însemnare dintr-un manuscris intitulat "Omilii" de la sfârşitul secolului al XVIII - lea: "Această istorie straşnică a Sfântului Grigorie **să înfricoşeze** (s.n.) pre părinţii aceia ce-şi cresc copiii lor rău şi fără de certare ... de să

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[125] *Ibidem*, p. 602.
[126] L. Bologa, *Psihologia vieţii religioase*, Cluj, 1930, p. 241.
[127] *Ibidem*.
[128] G. Ştrempel şi colab., *op. cit.*, p. 238.

deprind a face fapte neplăcute lui Dumnezeu şi tuturor sfinţilor lui"[129].

Lectura religioasă devine, de foarte multe ori, pretext de etalare sau de exprimare a sensibilităţii religioase, aspect ce identifică o altă particularitate de lectură şi anume **lectura ca mijloc de venerație**: "La leat 1836 am citit şi eu pre această sfântă carte şi am proslăvit pre cel în sfânta troiță **proslăvit** (s.n.)" (miscelaneu din 1750). Această particularitate a lecturii religioase se structurează într-o sintaxă articulată de trei elemente concurente în planul pietății: **cartea** ("sfânta carte") - **lectura** ("am citit pe") - **venerația** ("am proslăvit").

Lectura providențială se înscrie în acelaşi registru de incidență a cărții cu sentimentul religios. Citirea cărților sfinte apropie divinitatea de credincios în momente excepționale: "Cei ce se vor învrednici a ceti această sfântă carte, Minunile Maicii Domnului, să aibă **parte de Maica Precistă în zioa nevoilor** (s.n.)"[130]. ("Minunile Maicii Domnului", manuscris din sec. XVIII)

Lectura punisabilă este o particularitate a lecturii religioase, care face dovada indubitabilă a faptului că citirea cărților sfinte stă, cu predilecție, în perimetrul unei pietăți temeinic asumate, iar raportul între cititor şi textul sfânt trebuie să stea sub semnul exemplarității. Orice deviere sau defecțiune în exercițiul lecturii atrage sancțiunea asupra cititorului, în special asupra diecilor, care **oficiază lectura** în cadrul unei comunități creştine. Aceştia sunt asociați, în virtutea actului de pietate exersat prin transmiterea textului sfânt, unei credibilități mari şi unui prestigiu moral accentuat. Contaminați de sacralitatea textului religios, orice defecțiune care diminuează credibilitatea diecilor este un păcat

[129] *Ibidem*, p. 339.
[130] *Ibidem*, p. 668.

impardonabil şi este sancţionat ca atare: "Diecii care au cetit pre cărţi şi au **mînţit** (s.n.) să fie mâncaţi de o fiară cu trei capete"[131]. (Păucenia de la Voivozi, secolul XVII)

Lectura religioasă este, în bună parte, o **lectură ascultată, participativă**. Lectura ascultată impune anumite exigenţe ce configurează ipostaza ideală a creştinului în momentul ascultării citirii, o fixare a lui într-o **atitudine pioasă**: "Şi cu frica lui Dumnezeu amu are **vorovi cu însuşi Dumnezeu nevăzut** (s.n.) şi nimeni să nu şoptească sau să scuipe sau să tuşească ca să ia aminte cele ce citeşte citeţul având mâinile puse în piept şi capetele plecate, căutând cu ochii inimii la răsărit"[132] (însemnare pe un triod manuscris din 1736). Aşadar, lectura ascultată presupune: 1. **comuniunea** cu Dumnezeu ("Amu are vorovi cu însuşi Dumnezeu nevăzut"); 2. **atitudine pioasă**, constituită din a. **participare mentală** ("... ia aminte cele ce citeşte citeţul"), b. **participare afectivă** ("... căutând cu ochii inimii la răsărit"), c. **participare comportamentală** ("... să nu şoptească, să nu scuipe, să nu tuşească... având mâinile puse în piept şi capetele plecate ..."). Aceste elemente aferente unui adevărat ritual al lecturii religioase sunt tot atâtea evidenţe care recompun, în manieră complexă, trăirea şi sensibilitatea religioasă.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

4. Lectura religioasă model: miscelaneul.

Este de la sine înţeles faptul că, între un anumit text şi o anumită categorie de cititori, se instituie un raport de lectură care se identifică prin mai multe note specifice: gradul de accesibilitate atât în ceea ce priveşte cartea, cât şi cititorul, opţiunile culturale plasate

---

[131] Fl. Dudaş, *Manuscrisele româneşti din Bihor*, Oradea, 1986, p. 33.
[132] *Ibidem*, p. 28.

în timp şi spaţiu, denivelări sau ierarhii culturale. Acest raport trebuie, deci, situat într-un sistem referenţial, care încorporează timpul, spaţiul şi un anumit model cultural sau spiritual, astfel încât raportul carte - lectură poate avea valenţele unui **cronotop**. Literatura religioasă poate fi reconstituită în mare parte din miscelanee, aspect ce a fost sesizat de istoriografia culturală de la sfârşitul secolului al XIX - lea: "De observat este că mai toată literatura religioasă este până acuma inedită şi se află, întocmai ca la slavi, atât în cronografe, cât şi în aşa - numitele **codices miscellanei** sau **sbornici** (s.n.)"[133]. Prima constatare care se impune este cea legată de faptul că miscelaneul se adresează unui cadru de lectură prin excelenţă **oral**, adică citirea cu glas tare în faţa unui grup de auditori[134].

Lectura ascultată se reflectă în domeniul scrisului cărţilor: "Pentru copiştii şi intelectualii obişnuiţi, însăşi modalitatea de alcătuire a miscelaneelor dezvăluie **presiunea unei mentalităţi care stă sub semnul oralităţii** (s.n.); sunt reţinute fragmentele ce interesează mai mult, fără ca cineva să-şi pună problema autorului sau textului de bază. Însăşi alcătuirea manuscriselor se supunea cerinţelor unei lecturi intensive şi eventual colective"[135].

A doua constatare se detaşează în ceea ce priveşte **comprehensivitatea tematică a miscelaneelor** (texte hagiografice, liturgice, rugăciuni, cazanii etc.), astfel încât, prin conţinutul lor, prin structura lor compozită şi mereu aglutinată vin în întâmpinarea unor necesităţi ad hoc de lectură religioasă. A treia constatare ar

---

[133] M. Gaster, *Literatura populară română*, ed. II, Bucureşti, 1983, p. 176.
[134] C. Velculescu, *Între scriere şi oralitate*, Bucureşti, 1988, p. 183; cf. şi Ph. Ariès, *Culture orale et culture écrite*, în *Le Christianisme populaire. Le dossier de l'histoire*, Le Centurion, Paris, 1976, pp. 226 - 240.
[135] Idem, *Cărţi populare şi cultură românească*, Bucureşti, 1984, p. 56.

trebui să se concentreze asupra modului de elaborare, de scriere a miscelaneelor. Ele au o **dimensiune auctorială colectivă**, întrucât sunt scrise de mai mulți autori de-a lungul timpului, fiind vorba, așadar, de un autor colectiv și participativ în timp și spațiu. Diseminarea polului auctorial conferă consistență tematică și, în același timp, rezistență în timp acestui tip de scrieri, iar, pe de altă parte, se provoacă o transgresiune a textului într-un nivel de accesibilitate larg, popular: "cu cât un apocrif sau o carte populară a trecut prin mai multe mâini, cu atât s-a schimbat mai mult într-un **mod care-l apropie de popor** (s.n.), copistul este în aceeași vreme și autor"[136]. Miscelaneul, ca și gen de scriere religioasă, dar și ca **structură sui generis de lectură**, se prezintă în repertoriile sau în literatura istoriografică dedicată problematicii cărții într-un spectru semantic larg: "miscelaneul de literatură monahală", "miscelaneul de omilii", "miscelaneul teologic", "miscelaneul mistic", "miscelaneul eshatologic", "codice miscelaneu", "codice religios", "codice religios și istoric", "codice cu texte religioase și profane", "învățături creștine" etc.[137]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Frecvența mare a miscelaneelor în inventarul de manuscrise religioase este reclamată de urgențele din zona pietății individuale și colective. Miscelaneul se consacră, așadar, drept o soluție optimă vis-à-vis de nevoile lecturii și exercițiile pietății, precum și de **ineluctabila tensiune oralitate - scris**. Toate aceste precedente interpretative pot fi operate într-un studiu de caz și anume **Codicele de la Mediaș** (1762 - 1800). Acesta este o culegere de "texte religioase profane [populare - n.n.], care texte, la rândul lor, au

---

[136] M. Gaster, *op. cit.*, p. 177.

[137] Cf. N. Comșa, *op. cit.*, passim; G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. I, București, 1978 și vol. II, București, 1983, passim (în continuare *Catalogul manuscriselor ...*).

reprezentat, cândva, toată biblioteca şi munca de cărturar a câtorva persoane care se aflau în serviciul bisericii şi al neamului acum aproape 200 de ani"[138]. Caracterizarea acestui miscelaneu drept un model de lectură religioasă se poate revendica dinspre mai multe paliere analitice, privite ca "exempli gratia", după cum urmează: **a.** din punct de vedere al **autorilor** miscelaneului se constată un număr de trei copişti, care, la rândul, lor, au reprezentat trei nivele culturale - **diacul** Samoil Popovici din Ighişul Nou, "om de casă al părintelui Simion din Maierii Medieşului", **preotul** Alexandru Popovici din Proştea Mică şi **ţăranul** Nicolae, "bărdaş" de meserie, care "uneori înlocuia barda cu condeiul". Cei trei copişti exprimă tot atâtea categorii letrizate din lumea satului. **b.** În ceea ce priveşte **timpul de redactare** al miscelaneului, acesta este cuprins între 1762 - 1800, deci aproape o jumătate de secol, aspect ce denotă sensibilitatea religioasă a unei generaţii şi, deopotrivă, opţiunile de lectură ale textelor sacre şi exerciţiul intelectual consacrat de scrierea acestora. **c.** Referitor la **compoziţia** miscelaneului, se constată prezenţa unor copii după cărţi tipărite şi manuscrise (ex. copie după "Floarea darurilor", ediţie tipărită de A. Ivireanul la 1700), compilaţii şi prescurtări (ex. din "Viaţa sfinţilor" sau din literatura pioasă, "Epistola lui Iisus Hristos"), precum şi versuri religioase care sunt creaţii idiomatice, transpuneri "după uzul local al regiunii Mediaşului". **d.** Din punct de vedere al **tematicii** sau **genului** scrierilor încorporate în miscelaneu, se pot distinge: scrieri **parenetice** ("Floarea darurilor", "Viaţa lui Isop de la Frigia" etc.), texte **catehetice** ("Întrebări cu răspunsuri"), **lirice** ("Vers minunat", "Versul Preacistii" etc.), texte **epice** ("Povestea Sfântului Pavel", "Povestea lui Archirie cu nepotul său, Anadan" etc.). **e.** Nivelul de educaţie religioasă şi de redare a trăirii şi sensibilităţii religioase se

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[138] *Ibidem*, p. 15.

exprimă **intelectual** (prin "Floarea darurilor", "Viețile Sfinților", "Întrebări și răspunsuri") și **non - intelectual** (versuri, cântări etc.), care detașează, în primul caz, o direcție **paideică**, iar, în cel de-al doilea, una **eidetică**, în sensul că mesajul creștin este reprodus și transfigurat imaginativ și sensibil în poezii, versuri și rugăciuni. **f. Tipul de lectură** promovat de miscelaneu se vădește a fi constituit din **lectura directă** ("Floarea darurilor și viețile la vro câțiva sfinți, foarte de folos cetitorilor") și **lectura ascultată** ("ba încă și ascultătorilor mare mângâiere sufletească ... este").

Miscelaneul exprimă, așadar, subtextual unui rezumat livresc sau de lectură, sensibilitatea religioasă a unei epoci. Încorporând texte de la pedagogia religioasă până la versurile și cântările religioase, miscelaneul este un adevărat "liber laicorum", în sensul că el oferă tot ceea ce era cerut de o cultură și o trăire religioasă împărtășite de marea masă a credincioșilor.

5. Cartea și retorica sentimentului religios

BCU Cluj / Central University Library Cluj

"Un simbol (o cruce, o icoană, un templu) reprezintă o participare la ceresc în însăși configurația lui materială."[139] În aceeași categorie a simbolurilor configurative și transfigurative ale divinității poate fi încadrată și cartea, ca **purtătoare a cuvântului divin**, și, pornind de aici, la o suprasituare a ei în zona sacralității. În acest sens, cartea sfântă, cartea religioasă exprimă o hierofanie. Modul prin care se poate degaja exprimarea într-o manieră nemijlocită a sentimentului religios față de carte este oferit de analiza însemnărilor de donatori de cărți bisericești, însemnări care

---

[139] P. Evdochimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, București, 1993, p. 111.

se constituie într-o sursă de mare autenticitate, întrucât ele transpun trăirea religioasă ad hoc a celui care face donaţia cărţii.

Actul donaţiei de carte, ca exprimare a sentimentului religios, prezintă trei tipuri de conotaţii. În primul rând, donaţia poate fi asimilată unui "ex voto", prin care cartea exprimă un gest de gratitudine faţă de "intervenţia miraculoasă a divinităţii"[140]. În al doilea rând, gestul donaţiei poate avea conotaţia unui "apportatus", în sens de ofrandă, contribuţie[141], făcută voluntar şi constant de către enoriaşii bisericii. În al treilea rând, se poate evidenţia un nivel fenomenal în percepţia cărţii religioase, deoarece aceasta este frecventată, prin lectură, ca normă a vieţii creştine.

Analizând însemnările de donaţii pe un eşantion de cărţi datând din secolele XVII - XIX din nord - vestul Transilvaniei, se poate evidenţia o retorică a nuncupaţiei, care încorporează şi o retorică a sentimentului religios, exprimat în variate aspecte. Cartea donată este, în egală măsură, proiecţia **veneraţiei şi devoţiunii**, iar, pe de altă parte, este un **intercesor** în raportul dintre om şi divinitate. Prin actul donaţiei cartea intermediază o apropiere a omului de divinitate, prin pomenirea şi eternizarea numelui donatorului, aşa cum reiese din textul donaţiei: "Această sfântă carte, anume Octoih ... să se ieie pe sama sfintei beserici de Racşa ... anume Tomche Maria întru tot neamul ei **pomenit să fie** (s.n.), cutare Mihne Toader, **întru pomenire** (s.n.), fericiri neamurilor lor să fie ... 1 aprilie 1804."[142] (Octoih, Blaj, 1792)

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Eternizarea numelui donatorului prin pomenirea în biserică este reliefată în sintaxa nuncupaţiei în mod diferenţiat, după

---

[140] Dom. J. Dubois, J. L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médievale*, Paris, 1993, p. 338.
[141] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 129.
[142] D. Radosav, *op. cit.*, p. 214.

numărul generațiilor, invocate și prenominate la actul pomenirii. O primă categorie este constituită din invocațiile a **șapte neamuri** sau generații. Cifra șapte este o cifră inspirată din textele vetero testamentare, unde șapte neamuri exprimă o entitate apreciabilă ca mărime și putere. În Deuteronom (7,1) se vorbește de șapte neamuri, mai mari la număr[143]. Astfel, pe o Evanghelie (Blaj, 1765) este menționat: "Această Sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu ... a tot rodul până la **șeptelea neam** (s.n.) să le fie pomană în veci. Anul Domnului 1768"[144]. A doua categorie de neamuri invocate în sintaxa donației sunt cele care încorporează **14 generații** sau seminții. Acest număr este un număr sacru, tot de inspirație biblică, este un număr consecvent menționat în genealogia lui Avram[145]. Astfel, pe o Evanghelie (Liov, 1690) apare menționat numărul sacru **14** în genealogia donatorului: "În numele Tatălui Amin și al Fiului Amin și al Duhului Sfânt Amin ... Pentru păcatele tuturor acelora ce s-au scris și iertare până a **14 - a** seminție au parte de foc au de sabie au de spânzurătoare ... tuturor să se facă pomană de preuți ... Anul Domnului 1741"[146]. A treia categorie în ordinea eternizării neamurilor evocă **1000 de neamuri** sau strămoși. Acest număr, în aritmetica biblică, este atotcuprinzător, încorporând totalitatea neamurilor create de Dumnezeu, este un număr care dimensionează omenirea creată și protejată de divinitate. Totodată, acest număr exprimă și un raport sacral între 1 (Dumnezeu) și 1000 (oamenii): "El și-aduce aminte totdeauna de legământul Lui, de făgăduințele Lui, făcute pentru o

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[143] *Biblia sau Sfânta Scriptură.* Cu trimiteri și concordanță biblică, Societatea Biblică, f. l., 1973.
[144] D. Radosav, *op. cit.*, p. 215.
[145] *Biblia sau Sfânta Scriptură* ..., p. 923.
[146] D. Pop, *Mărturii strămoșești*, Satu Mare, 1938, p. 98.

mie de neamuri de om"[147]. Numărul 1000 este un "summum" al actului demiurgic. Pe un Octoih (Blaj, 1764) apare următoarea mențiune privind pomenirea a 1000 de neamuri: "Această carte, anume Octoih, l-am cumpărat eu, popa Ioan, să fie pomana şi iertarea păcatelor tuturor rodului, moşi şi strămoşi până la şepte şi la **mie sămânță**. Anul ... 1783"[148].

În unele cazuri, invocația pomenirii sau eternizării viza, în sens general, "neamul sau viţa", fără să fie cuantificată generația ascendentă sau descendenții beneficiari ai pomenirii şi iertării: "Această carte o au cumpărat Jucan Mihai ... în anii Domnului 1732 ... pentru ca să fie a lui carte pe viță, pe sămânță în veac"[149]. (Euhologhion, sec. XVIII)

Există, aşadar, o **gradualitate ascendentă**. Din punct de vedere al cuprinderii invocației, eternizării indivizilor şi genealogiilor, aceasta se desfăşoară pe următoarele trepte: titularul donației şi familia în sens restrâns, generațiile în perspectivă imediată, a şaptea semințe, a 14 - a semințe, a 1000 - a semințe.

Un al doilea palier în evaluarea sentimentului religios prin intermediul cărții este acela în care donația consacră **un gest al iertării, al expiației şi redempțiunii**. În general, pomenirea sau eternizarea este asociată iertării în sintaxa textului donației, dar prezintă şi o serie de particularități, în care actul iertării este invocat în mod singular şi explicit. Iertarea este cerută în virtutea unui schimb de prestații între oameni şi divinitate, iar, pe de altă parte, invocarea iertării prin donație se înscrie în retorica generală a "eliberării de Rău", prin dăruirea credinciosului în totalitate lui Dumnezeu şi împărăției sale, aspect ce se constituie într-un moment

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[147] *Biblia sau Sfânta Scriptură* ..., p. 614.
[148] D. Radosav, *op. cit.*, p. 216.
[149] D. Pop, *op. cit.*, p. 21.

spontan, dar de mare "fervoare" a sentimentului religios[150]. Cartea dăruită bisericii primeşte, în acest caz, conotaţiile unui gest al redempţiunii, al ieşirii din zona păcatului: " ... această carte o au cumpărat Bălata Olexă, **pentru păcatele sale** (s.n.) ... 1710"[151]. (Minei slavon, sec. XVII)

Ieşirea din păcat este formulată, uneori, prin donaţia a **100 de cărţi**, care este, se pare, **formula ideală a răscumpărării de păcat**. Referinţa la un număr sacru şi anume 100, este inspirată tot de textul biblic, unde acest număr are semnificaţia unei **sume ideale** privind: numărul roadelor, grânelor (Matei 13, 8, 23), numărul dinarilor (Matei 18, 28), al litrilor de smirnă şi ulei (Ioan 19, 39), al oilor (Matei 18, 12) etc.[152] Donaţia de 100 de cărţi este destinată "vistieriei" din cer, iar cel ce va face o astfel de donaţie va dobândi iertarea. Astfel, pe un Liturghier slavon (1691), apare următoarea însemnare: "... această sfântă carte, anume Liturghier, au cumpărat Coste Simion ... cu soţul său Todora să-i ierte Hristos Domnul, **visterie în ceriu**, c-aşa a făgăduit că cel ce va cheltui în numele lui cu **100 de cărţi** va afla aşişderea şi domnia lui Coste Simion ... 1701"[153].

Uneori, iertarea este invocată în **momente excepţionale din biografia creştinilor**, ca, de exemplu, moartea, ocazie cu care se donează cartea pentru iertarea celui decedat: " ... **Murindu-i bărbatul** (s.n.), Băiaş Grigor, feciorul lui Băiaş Ioan, în ciumă, în anul 1745, **au cumpărat această carte Trifolio** (s.n.), cu 44 de

---

[150] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 211; cf. şi I. Moldovan, *Noţiunea de iertare în soteriologia ortodoxă şi actualitatea ecumenică*, în "Studii teologice", XXXVI, nr. 2, 1974, pp. 250 - 252.

[151] D. Pop, *op. cit.*, p. 23.

[152] *Biblia sau Sfânta Scriptură* ..., passim.

[153] D. Pop, *op. cit.*, p. 22.

florinţi drept păcatelor lor şi a tot robul său să fie de pomană pentru păcatele sale..."[154]. (Triod, sec. XVIII) În zona aceleiaşi donaţii de excepţie se înscriu cumpărăturile de cărţi, făcute în momente care articulează pietatea colectivă, de intensă participare religioasă şi anume **sărbătorile**, privite ca ocazii exponenţiale, în care se supralicitează trăiri religioase. Astfel, într-o însemnare de pe o Evanghelie (Blaj, 1770), se arată că donaţia a fost exoperată în timpul sărbătoririi hramului bisericii: "Această sfântă carte, sfântă Evanghelie, o cumpărat sătenii împreună pe sama bisericii în Petea, **când s-a prăznuit şi sfântul hram** (s.n.) ... Sfântul Vasile cel Mare ... 1776"[155] sau "Această carte, anume Strastnic, au dat Pop V. Pop Mihai, diacul din Jadani **la hramul Sfântului Ierarh Nicolae** (s.n.), în beserica din Jadani ... 1782"[156]. (Strastnic, sec. XVIII)

În raportul carte - retorica sentimentului religios, un loc important îl deţine fixarea donaţiei cărţii prin intermediul **blestemului**, al imprecaţiei. Însemnările de pe marginea cărţilor păstrează o serie de elemente, care configurează discursul imprecaţiei, ce are, în principal, ca obiect sancţionarea deteriorării actelor de donaţie în diverse forme: înstrăinare, distrugere, furt, vânzare, zălog etc. Toate acestea se înscriu în cadrul mai larg al fenomenului simoniei, adică actul de înstrăinare sau vânzare a bunurilor bisericii. Aceste forme, încorporate păcatului şi sancţiunii prin blestem, sunt atitudini care deroghează de la etica creştină. Există, însă, menţionată şi o altă componentă a păcatului şi anume păcatul prin **cuvânt**, ca un element al triadei păcătuirii: gândul, fapta şi cuvântul. Astfel, pe un Apostol (Buzău, 1704), se face următoarea precizare: " ... cine o va fura sau fura de la sfânta

---

[154] *Ibidem*, p. 21.
[155] *Ibidem*.
[156] D. Radosav, *op. cit.*, p. 220.

beserică ... să fie anatema şi afurisit ... **nici să zică a me sau a ta** (s.n.), ce numai a sfintei beserici ... 1797"[157].

Uneori, în retorica blestemului este cuprinsă întreaga polimorfie a păcatului legat de deteriorarea donaţiei. Într-o însemnare de pe o Evanghelie (Blaj, 1765) sunt expuse majoritatea actelor care fac obiectul imprecaţiei: "Această sfântă Evanghelie o au cumpărat roaba lui Dumnezeu, Todora, ... şi cine o va **clinti** (s.n.) sau o va **fura** (s.n.) şi cine o va **vinde** (s.n.) şi cine o va **cumpăra** (s.n.) ... să fie afurisit ... Anul Domnului 1768"[158].

O parte însemnată a retoricii blestemului este constituită din sancţiunile sau pedepsele prescrise la adresa celor vinovaţi. În general, se invocă blestemul celor 318 *sfinţi* de la Sinodul din Nicea, îndreptat împotriva lui Arie. Există o formulă completă a blestemului sau un model în ceea ce priveşte retorica imprecaţiei, aflată într-o însemnare pe un Octoih din secolul XVIII: " ... ar fi cineva să o răpească sau să o înstrăineze de la biserica din Cărăşeu, să fie afurisit în vecii vecilor, anatema, maranta şi de mine smeritul şi nevrednicul preot Dimitrie şi de sfinţii 318 părinţi, care s-au adunat la Nicea, dară mai vârtos de sfânta Treime, de Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt, de Preacurata Fecioară, de Sfinţii Apostoli, Mucenici, Cuvioşi Cărturari, Sfinţilor Ierarşi, de toată ceata îngerească în veci ..."[159]. Se poate sesiza, pe marginea acestei însemnări, că formula blestemului are o structură piramidală, pornind de la blestemul preotului şi al celor 318 sfinţi, pentru ca, apoi, ca autoare a

---

[157] *Ibidem*, p. 222.

[158] G. M. Dragoş, *Cărţile sfinte*, în "Însemnări ieşene", 3/1938, vol. VI, p. 160.

[159] D. Radosav, *op. cit.*, p. 224; cf. şi C. Turc, *Interdicţia de înstrăinare a cărţii româneşti prin blesteme în secolele XVII - XVIII*, în "Caietele David Prodan", I, nr. 1, 1994, pp. 72 - 77.

blestemului, să fie angajată o întreagă **ierarhie divină**, de la "ceata îngerească" la "Sfânta Treime". De asemenea, tipurile sau formulele sancțiunii sunt exprimate în variante graduale, în funcție de ascendența **nivelului de vituperanță** din retorica blestemului. Această gradualitate se poate repertoria în zece trepte: "să fie afurisit", "să fie blestemat", "să fie anatema", "să fie anatema, maranta", "va fi afurisenie de sfinți", "sub afurisenia Sfintei Troițe și a Sfinților Părinți", "să fie orânduit și pedepsit cu pedeapsă bisericească", "să aibă județ înaintea lui Dumnezeu", "să fie afurisit, anatema, procleat, blăstămat", "să n-aibă parte cu Hristos". Gradul sau treapta a zecea din retorica blestemului reprezintă nivelul cel mai înalt al imprecației și sugerează irevocabilitatea în destinul creștin al omului și anume excomunicarea prin **despărțire de divinitate, de comuniunea cu divinitatea**, anulându-se, astfel, șansa **îndumnezeirii**, privită ca punct final în demersul teleologiei creștine.

Un alt aspect care evidențiază sentimentul religios adiacent cărții este cel în care **cartea este raportată la timp** sau, mai exact, modul în care timpul se relevă prin carte. Fixarea timpului prin carte este, în general, arondată discursului religios asupra timpului. Timpul, în dogma creștină, este o concretizare a trecerii și duratei spre plenitudine, adică este un "proces de ființare, sau, mai bine zis, procesualitatea ființării creaturii pe calea desăvârșirii", astfel încât dimensiunea timpului este valorizată de "timpul pentru mântuire"[160], de timpul eshatologic. Cartea religioasă, prin ipostaza ei în percepția comunității, conturează în sens creștin dimensiunea timpului. Astfel, timpul, din această perspectivă, se află la discreția voinței divinității, drept pentru care și timpul cărții este direct

---

[160] D. Ciobotea, *Timpul și valoarea lui pentru mântuire*, în "Ortodoxia", XXIX, nr. 2, 1977, p. 196.

proporţional cu timpul satului şi al bisericii. Există o intersectare a timpului sacru, care se află în gestiunea voinţei lui Dumnezeu, cu timpul profan, real, al satului, al bisericii, al cărţii. Astfel, pe o Evanghelie (Blaj, 1776), se află specificate aceste caracteristici ale timpului cărţii: "Această sfântă Evanghelie o au cumpărat Negre Time ... şi au dat pe sama sfintei biserici din Cuţa într-această formă, ca vecinii şi nimeni de la mai sus numita biserică de Cuţa **până ce va sta Cuţa şi va cruţa milostivul Dumnezeu biserica noastră, adecă din Cuţa** (s.n.), să nu o mute..."[161] sau, într-o altă însemnare de pe un exemplar din Biblia (Blaj, 1795), se arată: "În anul 1806 ... Mădăras Ilie au cumpărat această sfântă carte, pe nume Biblie ... ca să fie în sfânta beserică din Cărăşeu ... până ce va fi **statul** besericii din Cărăşeu şi neamul acesta ... Amin."[162]

În alte cazuri, timpul cărţii este perceput ca fiind perfect echivalent cu timpul eshatologic, adică **timpul cărţii este timpul lumii lui Dumnezeu**. Astfel, pe un Apostol (Buzău, 1704), se menţionează: "Această sfântă carte, anume Apostol, să fie la sfânta beserică de Pomi. **Pomană să fie în veci până la sfârşitul lumii acesteia ... şi când beserica se va sfârşi au când va veni Ziua de Apoi şi vor peri toate deodată să fie şi periciunea acestei cărţi** (s.n.) ... Anul 1797."[163]

Manifestarea sentimentului religios în ceea ce priveşte cartea se poate detecta şi în cazul pietăţii încorporate în **cărţile manuscrise**. Această pietate apare în cazul copiştilor, care creează o retorică, articulată de următoarele elemente: autor - carte - sentiment religios. Componentele sentimentului religios în cazul scrierilor cărţilor creştine sunt: smerenia, devoţiunea unei munci

---

[161] D. Pop, *op. cit.*, p. 44.
[162] *Ibidem*, p. 36.
[163] *Ibidem*, p. 71.

închinate lui Dumnezeu, veneraţia lui Dumnezeu prin scrierea cărţilor sfinte. În ceea ce priveşte prima componentă, **smerenia**, ea este ilustrată în mod frecvent în stiliconarul aferent însemnărilor de copişti: "Şi am scris eu, **robul lui Dumnezeu, şi mult păcătosul întru toate** (s.n.) popa Vasile Moldoveanu, dascălul ot Bocicoel ... 1700"[164]. O altă variantă a exprimării smereniei faţă de atotputernicia lui Dumnezeu este următoarea: "Scris-am eu, popa Lupu, aceste molitve dumnezeieşti, **cu păcătoasa mâna mea cea din ţărână** (s.n.) în ... 1734."[165]

Componenta **devoţiunii** se înscrie în .perimetrul aceluiaşi stiliconar şi exprimă inspiraţia şi sprijinul lui Dumnezeu în realizarea manuscrisului, precum şi dăruirea acestei activităţi divinităţii: "Scris-am eu **cu ajutorul lui Dumnezeu** (s.n.) această carte de post, eu, dascăl Gavril ... Anul 1730 ... Pentru aceea şi eu **dau har Tatălui şi Fiului şi Duhului Sfânt** (s.n.) că mi-au dat sănătate, de aceea am ajuns de am început a scrie această carte sfântă, am ajuns sfârşitul ... "[166].

A treia componentă, cea a **veneraţiei**, cuprinde, pe de o parte, însemnele unei doxologii, a unei laude aduse lui Dumnezeu cu prilejul împlinirii muncii copistului, iar, pe de altă parte, veneraţia propriu - zisă a divinităţii prin mijloacele specifice scrisului: "**Laudă Ţie, Doamne, cu îngerii dau, cându sfârşimul aceste dumineceior trei părţi într-această carte** (s.n.) ... primeşte, Doamne, ca de la un păcătos, să slujesc Ţie în această lume până

---

[164] D. Radosav, *Copii - manuscrise ale Cazaniei lui Varlaam în nord - vestul Transilvaniei*, în "Studia Universitatis Babeş - Bolyai, Historia", nr. 2, 1980, p. 21.

[165] Idem, *Manuscrise româneşti din sec. al XVIII - lea în părţile sătmărene*, în "Satu Mare. Studii şi comunicări", vol. V - VI, 1981 - 1982, p. 221.

[166] *Ibidem*, p. 224.

voi fi sănătos, **să fie de pururea cinstit şi lăudat numele Tău, iar eu de la inimă de mărturisesc cu condeiul meu** (s.n.)"[167]. (Cazania lui Varlaam, manuscris din sec. XVIII)

Retorica sentimentului religios, evidenţiată în însemnările manuscrise de pe marginea cărţilor religioase, completează dimensiunea livrescă a mecanismului de constituire a trăirii şi sensibilităţii religioase în sensul că mesajul creştin, formativ, din cadrul literaturii ,sentimentului religios este prelungit de percepţia cărţii religioase drept obiect şi proiecţie a pietăţii.

---

[167] D. Radosav, *Copii - manuscrise ...*, p. 17.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

CAPITOLUL II

PIETATEA INDIVIDUALĂ

1. Rugăciunea; "Lex orandi, lex credendi"

În măsura în care "întreaga viață creștină, sub forma ei personală sau comunitară, se întemeiază pe rugăciune"[1], este firesc ca starea de rugăciune să fie una din modalitățile esențiale de exprimare a sentimentului religios. Rugăciunea poate fi socotită o stare de pietate acută, iar, prin scopul, spiritul, atitudinile, momentul și frecvența rugăciunii se poate cunoaște **"temperatura religioasă a unui suflet și a unei colectivități"**[2].

Rugăciunea este o manifestare elementară a identității creștine, este o mărturie irecuzabilă a gradului de interiorizare a creștinismului. Împărtășită la dimensiuni cvasiunanime de comunitatea credincioșilor, rugăciunea este "fluviul liniștit al pietății poporului creștin"[3], ce încorporează devoțiuni, nu de puține ori dramatice, dar, în majoritatea lor, anonime și cotidiene. Starea de rugăciune este un exemplu pregnant de ceea ce înseamnă "religie trăită". Ea transmite o anumită tensiune în planul pietății, pentru că rugăciunea înseamnă o "luptă pentru păstrarea credinței, pentru întreținerea unei viziuni spirituale și a unei speranțe încrezătoare și

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[1] I. Bria, *Starea de rugăciune*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 528.
[2] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 347.
[3] F. Boulard, *La religion populaire dans le débat de la pastorale contemporaine*, în *La religion populaire*, Ed. Beauchesne, Paris, 1976, p. 35.

răbdătoare pentru a constrânge pe Dumnezeu să-şi realizeze promisiunile sale"[4].

Rugăciunea, ca exprimare a "religiei trăite", deci ca o deliberare în planul conştiinţei şi voinţei creştinului, este articulată de două caracteristici: prima - indusă de instrucţia religioasă sau catehizare, "**lex orandi**", iar cea de a doua - de un sistem de norme ale exerciţiului pietăţii, "**lex credendi**".

Rugăciunea este o consecinţă a cunoaşterii religioase, a catehizării. Dacă definim catehizarea drept o instruire în zona "cuvintelor simbolice din limbajul credinţei", ea presupune patru faze sau etape: "cunoaşterea istoriei biblice, compararea diverselor texte de istorie biblică, pentru a se putea evidenţia constantele, imaginile, simbolurile, care revin în mod regulat în fiecare din istorii, descoperirea asperităţilor textului, a bizareriilor narative, a semnificaţiei cuvântului simbolic", ultima etapă fiind reprezentată de "**interiorizarea cuvântului**"[5]. Această etapă determină "eclerajul" vieţii intime a individului, prin participarea la **rugăciune**, la liturghii şi sacramentele bisericii. Rugăciunea presupune, aşadar, trăirea religioasă **în şi prin cuvinte**, fiind un moment de maximă intimitate în dialogul creştinului cu divinitatea şi, deopotrivă, de mare intensitate a pietăţii individuale. Rugăciunea "produce religie", iar "simţul religios se roagă, după cum organul mental gândeşte"[6]. Ea transmite o trăire religioasă intensă şi punctuală în discursivitatea monotonă a vieţii cotidiene, ea este un

---

[4] A. Wyler, *L'éducateur au service de la fois - mission et visage du catéchiste*, Ed. Le Centurion, Paris, 1978, p. 80.

[5] M. Baumann, *Le didactique du catéchisme des adolescentes*, Neuchâtel, 1993, p. 38.

[6] J. L. Chrétiene, M. Henri, J. L. Marion, P. Ricouer, *Fenomenologie şi teologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 38.

"**cuvânt rănit**", deoarece îşi "are întotdeauna originea în rana unei bucurii sau a unei mâhniri, întotdeauna o sfâşiere îl face [pe om - n.n.] să-şi deschidă buzele şi o face fiindcă este mereu şi altfel rănit"[7].

Tipologia rugăciunilor relevă complexitatea atitudinilor "gestuale şi interioare", care pot fi sistematizate după **forma** rugăciunilor: orale, lectura - meditaţie, rugăciunea mentală, după **timpul rugăciunii**: lungi şi neîntrerupte, scurte, foarte scurte şi frecvente, după **intensitate**: silenţioase, recitate cu "murmurul buzelor", declamate cu voce înaltă, rugăciuni spuse sau cântate.[8]

De-a lungul Evului Mediu, "cuvintele, gesturile, modelele rugăciunii se reproduc într-o **continuitate** impresionantă, întreruptă, din timp în timp, de inovaţii rare, precum multiplicarea genuflexiunilor sau recitarea lui Ave"[9].

Gramatica rugăciunii vădeşte următoarele constante în discursul rugăciunii: invocarea atotputerniciei lui Dumnezeu, prezentarea datoriilor creştinului faţă de divinitate, expunerea nevoilor creştinului în faţa lui Dumnezeu, angajamentul de a "deveni mai bun pentru gloria lui Dumnezeu"[10]. Discursul astfel articulat este cuprins în propoziţii "simple, expresive şi înălţătoare"[11], fiind exclus verbiajul provocat dinspre "impresionabilitatea excesivă"[12]. Concentrarea verbală nu exclude, însă, impregnarea discursului cu interjecţii, precum: "O, Doamne",

---

[7] *Ibidem*, p. 74.

[8] *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences*. Sous la direction de Nicole Bérion, Jacques Berlioz et Jean Langère, Ed. Brepols, 1991, p. 9.

[9] *Ibidem*, p. 14.

[10] L'abbé Desgeorges, *De l'oraison*, Lyon, 1861, pp. 22 - 28.

[11] I. Bria, *op. cit.*, p. 525.

[12] L'abbé Desgeorges, *op. cit.*, p. 112.

"Vai, Doamne", prezente, mai ales, în rugăciunile "oamenilor simpli"[13].

Rugăciunea situată între norme şi paradigme creştine prezintă locuri comune în ceea ce priveşte varietatea confesională în cadrul creştinismului. În literatura devoţională a secolului XVII din spaţiul englez puritan, rugăciunea se derulează pe cele trei momente ale zilei (dimineaţă, prânz şi seară), tot aşa după cum ele sunt prezente în fiecare zi a săptămânii, deci de luni până duminică, şi rugăciuni făcute în momente liturgice sau sacramentale (liturghie, comuniune, botez, cununie etc.), rugăciuni de trebuinţă (în timpul calamităţilor naturale, războaielor etc.). În total, un număr de 50 de rugăciuni care intră în urgenţele pietăţii individuale şi colective[14].

Acelaşi număr de rugăciuni, construite, în general, pe aceleaşi structuri tematice sau momente exponenţiale, se pot găsi în exerciţiul devoţional şi în cărţile de rugăciuni ortodoxe din secolul al XX - lea, de exemplu: rugăciunile dimineţii, rugăciunile de peste zi, rugăciunile de seară, rugăciunile pentru plecarea la biserică, rugăciuni pentru diferite trebuinţe (pentru părinţi, pentru copii, pentru căsătorie, călătorie, pentru împăcarea şi îmblânzirea vrăşmaşilor, rugăciuni pe patul de moarte), rugăciunile sfintei taine a pocăinţei, rugăciunile sfintei cuminecături etc.[15] Se poate constata că, într-adevăr, aşa cum s-a arătat mai sus, rugăciunile se reproduc într-o continuitate impresionantă, extraconfesional şi extratemporal, ele fiind mărturia indeniabilă a constantelor religiei, a **interfeţei duratei lungi** a religiei.

În perimetrul aceleiaşi convergenţe, ilustrate de rugăciune între medii confesionale diferite, se situează şi opiniile teologale

---

[13] *Prier au Moyen Âge*, ..., p. 201.
[14] Cf. M. Sparke, *The Crums of Comfort*, London, 1628.
[15] Cf. *Carte de rugăciuni*, Timişoara, 1995.

exprimate relativ la rugăciunea inimii, a minții sau rugăciunea lui Iisus. **Rugăciunea mentală**, "oratio mentis", este definită în mediul catolic ca o rugăciune fundamentală, având un "corp", constituit din trei părți, determinate de ipostaza lui Iisus în fața creștinului: "a-l avea pe Iisus în fața ochilor", "în inimă" și "în mâini"[16]. În mediul teologal ortodox, rugăciunea lui Iisus presupune "simțirea realității însăși a lui Dumnezeu" sau "simțirea realității neatinse pe care o încearcă mintea", apoi "coborârea minții în inimă", prin care se realizează întâlnirea inimii cu Dumnezeu, astfel încât "prezența lui Dumnezeu copleșește totul"[17]. Scopul unei astfel de rugăciuni în viziune ortodoxă este "îmbunătățirea creștinului". În cadrul teologiei catolice, acceptându-se cea de a treia parte din "corpul" rugăciunii minții și anume aceea în care "Iisus se află în mâinile creștinului", se definește abilitarea creștinului de a transpune prin intermediul "mâinilor, organe de acțiune" "rezoluții bune", inspirate de Iisus pentru existența sa imediată[18]. Dacă cea de a treia parte a rugăciunii, așa cum este ea prezentă în teologia catolică, evidențiază în mod **explicit** un anumit pragmatism prin ceea ce înseamnă elaborarea "rezoluțiilor bune", teologia ortodoxă doar **induce** acest aspect, ca prelungire subtextuală: "rugăciunea sau, mai degrabă ruga, ca lucrare neîncetată, reprezintă un mijloc foarte eficace pentru curățirea de patimi și dobândirea iubirii, dar trebuie să fie neapărat ajutată și de virtuți, care presupun poruncile Domnului Iisus"[19].

---

[16] H. Lemaire, *L'art de faire oraison*, Paris, 1903, pp. 17 - 33.

[17] D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, pp. 53 - 58.

[18] H. Lemaire, *op. cit.*, p. 31 - 32.

[19] Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. II, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 22.

Agenda pietății individuale, evidențiată prin rugăciune ca stare elementară de evlavie, este construită pe un ciclu **septenar**. Repertoriul de rugăciuni din cuprinsul unei săptămâni, destinate fiecărei zile, se poate reconstitui din conținutul Ceaslovului, care este un adevărat vademecum în exercițiul pietății individuale. Relevant este a defini modul diferit prin care, pe de o parte, este **percepută divinitatea** de către creștini și, pe de altă parte, **autoproiecția creștinului** în fața divinității. Aceste două repere formale din sintaxa rugăciunii măsoară tensiunea pietății, precum și expresia trăirii religioase în succesiunea zilelor unei săptămâni. Astfel, în ediția din 1790 a Ceaslovului de la Sibiu, extrăgând formulele de început ale rugăciunii zilnice, se pot detașa cele două repere ale pietății, derulate în rugăciunile din cadrul zilelor săptămânii.

Începutul rugăciunii înseamnă o invocație a lui Dumnezeu, o "apprehensio vie și atentă a omniprezenței lui Dumnezeu"[20], prin pomenirea numelui lui Hristos, iar "numele lui Hristos înseamnă însăși Prezența Sa"[21]. Invocarea lui Dumnezeu și a lui Iisus Hristos se face concomitent cu prezentarea antitetică a nimicniciei sau a stării păcătoase a creștinului rugător, iar autoproiecția creștinului "prin pomenirea numelui [lui Iisus Hristos - n.n.] ... are și un element de pocăință și mărturisire"[22]. O agendă a pietății prin distribuirea rugăciunilor dintr-un ciclu septenar cuprins în Ceaslovul mai sus menționat, evidențiată prin formulele de începere a rugăciunilor, se prezintă astfel[23]:

---

[20] L'abbé Desgeorges, *op. cit.*, Paris, p. 65.
[21] I. Bria, *op. cit.*, p. 529.
[22] *Ibidem.*
[23] *Ceaslov*, Sibiu, 1790, p. 186 et sq.

Rugăciunea zilei	Formula de început	Percepţia divinităţii	Autoproiecţia creştinului
1. "Rugăciunea de ziua de duminică"	"De vreme ce ziua duminicii îmi aduce aminte preaputernicia Domnului meu"	"**preaputernicia** Domnului meu"	"îmi aduce **aminte**"
2. "Rugăciunea de luni"	"o, vecinice Domnule, Iisus Hristos, cu adâncă şi mare smerenie a inimii mele ... mărturisesc că greşesc în toate zilele"	"**vecinice** Dumnezeule, Doamne, Iisuse Hristoase"	"cu adâncă şi mare **smerenie** a inimii mele ... **mărturisesc** că greşesc în toate zilele"
3. "Rugăciunea de marţi"	"o, Doamne şi Dumnezeul meu, astăzi stau osândit înaintea feţii tale cei sfinte"	"**Dumnezeul meu**"	"**stau osândit** înaintea ... feţii tale"
4. "Rugăciunea de miercuri"	"Preaputernice şi iubitul meu, Dumnezeu, îmi aduc aminte, te-ai născut om din Sfânta Fecioară"	"**Preaputernice şi iubitul meu,** Dumnezeu"	"îmi aduc **aminte,** te-ai născut om"
5. "Rugăciunea de joi"	"Doamne Iisuse Hristoase, fiul şi cuvântul lui Dumnezeu, Tatăl, precum	"**fiul şi cuvântul** lui Dumnezeu"	"cu mare **smerenie**"

BCU Babeş-Bolyai University Library Cluj

	în ziua de astăzi te-ai sculat de la cină şi ai spălat cu mare smerenie picioarele ucenicilor tăi"		
6. "Rugăciunea de vineri"	"Doamne, Iisuse Hristoase, dulcele mântuitorule sufletului meu, mărturisesc înaintea ta ... cum că eu sânt acela ce te-am răstignit cu păcatele mele"	"dulcele **mântuitorule** sufletului meu"	"**mărturisesc ... că te-am răstignit** cu păcatele mele"
7. "Rugăciunea de sâmbătă"	"Doamne, Iisuse Hristoase, judecătoriul meu şi vecinice Dumnezeule, cunosc adevărat cum că păcatele mele nu poate nici condeiul să le scrie ..."	"**judecătoriul** meu şi vecinice Dumnezeule"	"păcatele mele **nu poate nici condeiul** să le scrie"

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Formula de invocare ilustrează atributele divinităţii: **preaputernicie**, **veşnicie**, **mântuire**, care traduc o gradualitate a acestora în percepţia creştinului. Astfel, în ziua de sâmbătă, sfârşitul săptămânii, care poate însemna şi sfârşitul unui ciclu de viaţă,

ipostaza lui Dumnezeu Fiul este aceea de judecător, rugăciunea în sine conținând un mesaj **eshatologic**. Pe de altă parte, atributele divinității sunt configurate **ciclic**, adică atât în rugăciunea de luni, cât și în cea de sâmbătă se invocă veșnicia lui Dumnezeu, evidențiind, astfel, o semantică a complinirii, adiacentă săptămânii, privită ca segment esențial și atotcuprinzător în calendarul creștin.

Autoproiecția individului traduce o alternare între starea de **anamneză** ("mi-aduc aminte": duminică și miercuri) și **trăirea în prezent** a stării de păcat și de pocăință ("stau osândit", "cu mare smerenie", "te-am răstignit cu păcatele mele": luni, marți, joi, vineri), culminând cu o autoreflecție de inspirație strict livrescă ("păcatele mele nici condeiul nu poate să le scrie" - sâmbătă).

Admițând că "structura internă a rugăciunii creștine corespunde structurii sufletului omenesc"[24], rugăciunea transpune notele fundamentale ale sentimentului religios: "înălțare sufletească, comuniunea cu Dumnezeu, reprimarea sufletească (tulburare, deprimare), păcatul"[25] și, corespondent acestor caracteristici ale sentimentului religios, rugăciunea exprimă venerație, admirație, laudă, mulțumire, iubire, bucurie, compasiune, tristețe etc.[26]

Rugăciunile zilnice cuprinse în Ceaslov consacră, așadar, complexitatea trăirii religioase și a sentimentului religios, precum și specificitățile exercițiului cotidian al vieții creștine a individului.

---

[24] Al. I. Stan, *Rugăciunea în creștinism și în alte mari religii*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 527.
[25] L. Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Cluj, 1930, p. 29.
[26] H. Lemaire, *op. cit.*, p. 38.

În general, rugăciunile au o structură trinitară, consacrată în teologia rugăciunii: laudă, mulţumire, cerere[27]. Calendarul zilnic al rugăciunilor cuprinde, în principal, rugăciuni de dimineaţă, prânz şi seară, normă a pietăţii individuale şi, de asemenea, exigenţă minimă în pedagogia creştină. Agenda pietăţii individuale comportă o serie de **particularităţi**. Dacă norma rugăciunilor zilnice este, în general, recomandată tuturor indivizilor, este evidenţiată, însă, şi o distincţie între rugăciunea dinspre "**partea bărbătească**" şi alta dinspre "**partea muerească**", astfel încât femeilor, asociate mai pregnant păcatului originar, le este destinat un exerciţiu pios mai intens şi mai riguros. Într-o însemnare din 1776 se arată că femeia trebuie să zică "rugăciunea îngerului de mai multe ori pe zi şi pe noapte, cându să direpte întâi gândul la rugăciune"[28].

O altă particularitate a rugăciunii este conturată de precaritatea instrucţiei religioase şi de componenta majoritară, iletrizată a comunităţilor creştine. În acest caz, enunţarea rugăciunii este substituită de o **gestică aferentă**, compusă, în principal, din semnul crucii, închinare sau îngenunchere. Într-o menţiune din 1713 se arată că românii, "mici şi mari, îngenunchează în faţa icoanelor pictate, în biserică şi acasă ... Ei s-ar ruga la ele, dar nu ştiu nici o rugăciune, chiar Tatăl Nostru îl ştiu rosti numai foarte puţini în toată ţara" şi "îngenunchind în faţa icoanelor, în loc de rugăciune, ei fac numai semnul crucii"[29]. Într-o însemnare din 1656 - 1658, gestica rugăciunii este relatată într-o **ipostază paradigmatică**, ce adnotează în egală măsură particularităţile unei

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[27] Cf. E. Cornițescu, *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3/1983.

[28] I. Bianu, *op. cit.*, tom I, Bucureşti, 1907, p. 419.

[29] S. Reli, *Viaţa religioasă şi morală românească în sec. XVIII - XIX după scriitori străini*, Cernăuţi, 1935, p. 5.

pietăţi ortodoxe române de la mijlocul secolului XVII: "când intră în biserică, credincioşii cad în genunchi, când în faţa Fecioarei Maria, când în faţa Sf. Gheorghe. Se închină şi fac cruci mari şi mătănii adânci, până la pământ, ducând mâna dreaptă întâi la frunte, apoi la piept, apoi la partea dreaptă şi, în sfârşit, la partea stângă a pieptului, în formă de cruce", iar "pe cel care face **altfel semnul crucii** (s.n.) nu-l socot dreptcredincios, ci străin"[30]. Gestica rugăciunii identifică, aşadar, o anumită entitate etnică şi confesională. Necesitatea rugăciunii în viaţa creştină a individului revine cu insistenţă exprimată în activitatea pastorală şi de îndrumare bisericească a elitei ecleziastice. Rugăciunile fundamentale sau "cele de lipsă creştinului", Tatăl Nostru, Crede - ul, sunt invocate drept urgenţe în pietatea individuală ortodoxă, iar, în mediul greco - catolic, la mijlocul secolului al XVIII - lea, la aceste două rugăciuni este adăugată rugăciunea "Bucură-te, Maria"[31].

Dacă rugăciunea este unitară atât din punct de vedere al conţinutului ei, centrat pe invocarea raportului individului cu divinitatea, cât şi din punct de vedere al normelor care stabilesc un nivel minimal al practicii devoţionale prin rugăciune, în aceeaşi măsură, prin modul, contextul şi timpul rugăciunii, ea diferenţiază socialmente comunitatea creştină.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Cum se rugau Domnul, boierul, călugărul, ţăranul sunt tot atâtea particularităţi sau variante ale rugăciunii. Dacă la nivelul elitelor, rugăciunile sunt anturate de un anumit grad de ritualizare sau convenţionalism, spre treptele sociale cele mai de jos ele se

---

[30] *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, Bucureşti, 1973, p. 594 (în continuare *Călători străini ...*).

[31] Z. Pâclişanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII - lea*, în "Cultura Creştină", XVI, nr. 2, 1936, p. 156 et sq.

derulează firesc, într-un anonimat, care, aşa cum am arătat mai sus, a fost definit ca "fluviul liniştit al rugăciunii poporului creştin, mărturie irecuzabilă a unei spiritualităţi de bună calitate şi a unei caritaţi fraternale delicate"[32].

a. Rugăciunea Domnului se plasează într-o "supraveghere permanentă" dinspre ritualul ceremoniilor şi al preeminenţei domniei. Dimensiunea religioasă a domniei şi, implicit, pietatea Domnului nu poate fi detaşată de virtualitatea ipostazei politico - sociale a voievodului. Pietatea recognoscibilă în ceremonial consacră unul din cele mai importante însemne ale domniei. Rugăciunea Domnului se instituie, odată cu întemeierea domniei, în epoca genezei statului feudal, drept "fundamentum regi" sau "regni". Domnia, privită ca instituţie divină, "Dei gratia", se află în poziţie sintagmatică cu biserica. Cetatea de scaun încorporează în timp biserica ierarhiei de cel mai înalt grad, care, deopotrivă, este şi biserică domnească. Raportul "între curtea domnească şi biserica din Mitropolie, în care slujea cel mai înalt ierarh al ţării, poate fi explicat numai dacă îl referim la raportul dintre palatul imperial bizantin şi Patriarhia din Constantinopol, două înalte foruri alăturate, strâns legate, dar constituind entităţi separate. Tot astfel, cum biserica Patriarhiei îndeplineşte şi funcţia de paraclis imperial, lăcaşul religios de la Curtea de Argeş, închinat Sf. Nicolae, îndeplinea atât funcţia de biserică a Mitropoliei, cât şi pe aceea de capelă a curţii alăturate"[33]. Scaunul domnesc se află în proximitatea bisericii arhiereşti, care, aşadar, îndeplineşte şi funcţia de paraclis de rugăciune pentru domn. Astfel, cadrul rugăciunii domneşti se

B.C.U. Cluj / Central University Library Cluj

---

[32] F. Boulard, *op. cit.*, p. 35.

[33] P. Chihaia, *Din cetăţile de scaun ale Ţării Române*, Bucureşti, 1974, p. 79.

conturează în echivalența scaun domnesc - biserică domnească, episcopală sau mitropolitană. Trăirea religioasă a Domnului prin rugăciune este **confiscată**, de la bun început, de ceremonie, de ritual.

La sfârșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII, în epoca domniei lui Constantin Brâncoveanu, rugăciunea și gestica religioasă a Domnului este surprinsă astfel: "... l-au primit la ușa bisericii, cu litanii, cu axion și, după ce au mers în biserică, sărutând icoanele, au sărutat și mâinile arhiereilor, dând mâna și cu toți iguminii, cu toți preoții"[34].

Rugăciunea Domnului și gestica pietății sale se prezintă în **mai multe variante**, impuse de topica ceremonialului. Rugăciunea în ceremonial este evidențiată cu prilejul marilor sărbători: "Sfânta Nascere", "Sfântul Vasile", "sfântul Botez", la "Învierea Domnului", la "ziua Sfântului Gheorghe" etc.[35] Pe lângă faptul că Domnul se roagă, el este și obiectul rugăciunii celor mulți. Astfel, de foarte multe ori, rugăciunea Domnului primește valențele unei **rugăciuni colective** sau **solidare**, în sensul că nevoile sau momentele de mare dificultate în care se află Domnul atrage rugăciunea întregii colectivități, care potențează sau intermediază rugăciunea individuală a voievodului (la aceasta adăugându-se, firește, pomenirea și rugăciunea pentru Domn, invocată în cadrul fiecărui serviciu divin). Astfel, călătoria lui Nicolae Mavrocordat, Domn al Țării Românești, la Ismail, determinată de chemarea sultanului, care l-a pus pe Domn într-o situație de mare îngrijorare sau incertitudine privind domnia sau propria persoană, declanșează o febrilă rugăciune colectivă: "La purcederea Domnului din

---

[34] *Cronicari munteni*, vol. II, București, 1961, p. 245.

[35] Cf. M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, vol. III, București, 1974, p. 299 et sq.

Bucureşti, au dat ... învăţătură **pre la toate mănăstirile şi pre la toate bisericile din tot oraşul Bucureşti, ca să facă preoţii denii, liturghii şi rugăciuni către Dumnezeu în toate zilele, neprestan** [necontenit - n.n.] **pentru Domn** (s.n.) ... care s-au şi făcut şi Dumnezeu, ca un milostiv, au ascultat şi au bine primit acele neîncetate rugăciuni, pentru că au făcut mare milă, de au fost învirtejirea (întoarcerea - n.n.) Domnului la scaun şi curând şi au venit şi Domnul şi ceilalţi toţi sănătoşi pre la căşile lor."[36]

Analizând o rugăciune domnească plasată în prima jumătate a secolului XX şi anume "**Rugăciunea unei Regine**" (rugăciunea Reginei Maria, 1938), regăsim, în linii mari, aceleaşi caracteristici ale rugăciunii domneşti din perioadele precedente. Rugăciunea Reginei Maria începe cu invocarea umilinţei în spiritul cuvintelor Apostolului Luca (13, 14, 11): "Căci oricine se înalţă va fi smerit şi cine se smereşte va fi înălţat". Astfel, rugăciunea Reginei României porneşte de la înălţimea ipostazei exponenţiale pe care o are datorită lui Dumnezeu şi pe care o proiectează într-o stare de umilinţă, specifică omului care se roagă: "M-ai înălţat ... şi ai pus în mâinile mele o putere ce nu e hărăzită multora". În egală măsură, această rugăciune regală este un alt tip de rugăciune cu **valenţe colective**, pornită, de astă dată, nu dinspre cei mulţi spre Rege sau Principe, ci de la Regină spre cei mulţi: "Dă-mi o inimă ... destul de mare ca să pot iubi şi pe cei pe care nimeni nu-i iubeşte" şi "ca să suport toate durerile pe care le văd şi aud"[37].

Rugăciunea domnească este, astfel, **supravegheată** din interior dinspre ritual, dinspre ceremonie sau colectivitate, dar, deopotrivă - având în vedere că voievozii români creştini erau

---

[36] *Cronicari munteni*, vol. I, ..., p. 561.

[37] *Rugăciunea unei Regine*, în "Misionarul", nr. 7 - 8, Chişinău, 1938, p. 389 - 390.

supuşi turcilor necreştini - şi dinspre exterior, în sensul că, trăirea religioasă, în unele momente excepţionale, este dedublată, se refugiază într-o intimitate în care se evidenţiază adversitatea funciară a Domnului creştin faţă de stăpânul păgân şi solidaritatea nemărturisită a voievodului cu victoriile "reconquistei" creştine. Astfel, Constantin Brâncoveanu, aflând de victoria creştinilor asupra turcilor la Belgrad în ziua de 8 septembrie, ziua naşterii "Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria", ieşind de la utrenie şi "înţelegând de această veste veselitoare de izbânda creştinilor **au dat slavă lui Dumnezeu şi Maicăi Sfinţii Sale** (s.n.)"[38].

Poziţia preeminentă a voievodului în cadrul comunităţii creştine determină în percepţia colectivă o configurare **exemplară a rugăciunii domneşti**. Domnul personifică un adevărat model de pietate, iar, în agenda sa cotidiană, rugăciunea ocupă primul loc. Constantin Mavrocordat, Domnul Ţărilor Române, îşi articula programul zilnic astfel: "îşi împărţea timpul cu rugăciunea ... cu divanul şi cu citirea cărţilor. Somnul cel dulce era foarte măsurat: se scula dis-de-dimineaţă, la orele 5 din noapte şi stătea în biserică cu mare luare aminte şi **evlavie** (s.n.), împreună cu toţi boierii şi slugile domneşti, care locuiau la curtea domnească, care şi ei se sculau când se crăpa de ziuă, după exemplul Domnului ..."[39]. În derularea aceleiaşi agende zilnice a pietăţii se pot aşeza şi lecturile Domnului din "cărţile lui Ioan Hrisostom sau ale lui Vasile cel Mare sau ale lui Macarie Egipteanul sau ale altor sfinţi, însemnând vorbele aflate în ele ce se referă la domnitori"[40]. Acest tip de lectură

---

[38] *Cronicari munteni*, vol. II, ..., p. 93.

[39] D. Barbu, *Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII - lea*, Ed. Antet, Bucureşti, 1996, pp. 59 - 60.

[40] *Ibidem*, p. 20.

se poate circumscrie conceptului de **lectio divina**, ca "lectură rugătoare, cuvântul rugat, rugăciune meditată"[41], detectabilă pe traiectoria **lectio - meditatio - oratio**. Lecturile Domnului, focalizate la "ce se referă la domnitori", intră într-o perifrază a unei rugăciuni convenționale, dar "mult mai în armonie cu ansamblul vieții cotidiene și, mai ales, mult mai nemijlocit orânduit către ... Dumnezeu"[42]. Lectura "rugătoare" consacră, în acest caz, un mod de desăvârșire prin rugăciuni a unui credincios, dar nu un oarecare, ci un credincios - principe.

b. Rugăciunea boierului se află în același context ritualizat sau articulat de ceremonie. Agenda rugăciunii **boierilor veliți** se derula în funcție de atribuțiile pe care le aveau în divanul țării. În secolul al XVII - lea, "arhidiaconului Paul de Alep, om al bisericii, îi părură boierii moldoveni **peste măsură de religioși** (s.n.). În toată dimineața se duceau la biserica curții spre a asista la utrenie și apoi urcau la domn și rezolvau afaceri în divan. Apoi se coborau la liturghie și nu părăseau biserica până la amiază, când plecau la prânz"[43]. Documentele înregistrează, și în cazul rugăciunii boierilor, o modalitate colectivă sau coparticipativă în exercițiul pietății, care evidențiază, însă, o gestică similară cu a celorlalte categorii sociale: "Pe timpul lui Matei Basarab, aflându-se de Paști în biserica curții și Patriarhul Antiohiei, Macarie, toți boierii îl rugară să li se citească o rugăciune de iertare a păcatelor și se **aruncară toți cu fețele la pământ, sărutându-i, apoi, mâinile**

---

[41] E. Bianchi, *Cuvânt și rugăciune*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 39.
[42] J. A. Vinel, *Lectio divina*, în *Vie consacrée*, nr. 54, 1982, p. 289 - 290; apud E. Bianchi, *op. cit.*, p. 39.
[43] S. Reli, *op. cit.*, p. 8.

(s.n.)."[44] Unele documente prezintă şi particularităţi ale rugăciunii individuale a boierilor, surprinsă mai ales în momente de acută nevoinţă şi de trăire religioasă. Astfel este rugăciunea din 1751 a boierului Nicolae Dudescu, biv vel vornic, care a fost persecutat şi închis de domnitorul Grigorie Ghica: " ... care văzând că Dumnezeu mă pedepseşte pentru mulţimea păcatelor meale, am epicalisit [chemat în ajutor - n.n.] şi am chemat pe acest sfânt Nicolae ca să-mi ajute, să mă scape din mâna vrăşmaşilor. Şi aşa, făr de zăbavă şi în grabă şi-au arătat mulţimea milelor sale către mine. Eu dar, robul tău, cu ce ai dat mirie să mă arătu altu numai având fără numai am hotărât puindu gându la Dumnezeu şi la ajutoriul sfântului ca den temelie să facă această sfântă bisericuţă cu a mea cheltuială la satul Stroieşti."[45]

Topica rugăciunii, în acest caz, comportă un enunţ complex, articulat de cele trei componente esenţiale ale corpului rugăciunii: "**consideraţiile**", "**afecţiunile**" şi "**rezoluţiile**"[46]. "Consideraţiile" sunt definite de acel "retour sur nous - mêmes", adică **conştientizarea stării de păcătos** ("Dumnezeu mă pedepseşte pentru mulţimea păcatelor mele") şi care "precede dialogul cu Dumnezeu sau Sfânta Fecioară şi sfinţii"[47]. De la "consideraţii" se face trecerea la "afecţiuni", care transpun stări sufleteşti ce se reifică în virtuţi creştine, precum **credinţa şi speranţa** ("am epicalisit şi am chemat pe acest sfânt Nicolae ca să-mi ajute ... şi aşa fără zăbavă şi în grabă s-au arătat mulţimea milelor sale către mine"). A treia componentă, care sunt

---

[44] *Ibidem.*

[45] N. Iorga, *O prigonire politică sub fanarioţi*, în "Analele Acad. Rom. Mem. Sect. Ist.", seria III, tom IV, pp. 377 - 378.

[46] L'abbé Desgeorges, *op. cit.*, p. 76 et sq.

[47] *Ibidem*, p. 82.

"rezoluțiile", induc, în raport cu trăirea religioasă, o voință sau promisiunea "**determinărilor generoase**"[48]. Aceste rezoluții pot fi **universale** ("Îmi propun să-l iubesc pe Dumnezeu", "vreau să-mi înfrânez mândria" etc.) sau **particulare**, cum este cazul în rugăciunea boierului Nicolae Dudescu: "Eu, dar robul tău ... *numai* am hotărât puindu gându la Dumnezeu şi la ajutorul sfântului ca den temelie **să fac această sfântă bisericuță** (s.n.)". Pe de altă parte, rugăciunea fixează şi un **schimb de prestații** între credincioşi şi divinitate, o echivalență între ajutor şi ofrandă: "tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris". Reconstituirea sentimentului religios aferent acestei rugăciuni se poate face şi urmărind o traiectorie adiacentă componentelor corpului rugăciunii, evidențiată de ipostaza în care credinciosul se plasează în exercițiul său de pietate față de divinitate. Traiectoria se relevă, în principal, prin alternanța dintre **apropiere** sau **depărtare** față de divinitate şi care transcrie o dinamică sufletească concentrată în economia textului rugăciunii: mărturisirea, "confiteor" - ul stării de păcat presupune o distanțare ("Dumnezeu mă pedepseşte"), dar şi o apropiere inchoactivă față de divinitate ("am epicalisit", "am chemat"). Apropierea se face prin intercesiune ("am chemat pe acest sfânt Nicolae"), răspunsul divinității fiind evident ("s-au arătat mulțimea milelor către mine"). Urmează apoi o comuniune cu divinitatea prin intermediul gândului ("puindu gându la Dumnezeu şi la ajutorul sfântu"), în urma căreia creştinul, dobândind o stare de grație, circumscrisă caritații, deliberează într-un act ctitorial ("am hotărât ... să fac această sfântă bisericuță cu a mea cheltuială"). Cu alte cuvinte, această rugăciune a boierului Dudescu transpune complexitatea stării de pietate cu o dinamică şi o fervoare a trăirii creştine, care reverberează în baroc.

---

[48] *Ibidem*, p. 117.

c. Rugăciunea călugărului delimitează aşa - numita "**matrice monastică a rugăciunii**"[49], importantă atât prin ponderea pe care o deţineau mănăstirile în viaţa şi trăirea religioasă a românilor, dar şi prin faptul că rugăciunea călugărului era o rugăciune "in extenso", în sensul că monahul era "**om al rugăciunii pentru lume**". "În mănăstirile de obşte se săvârşea şi se săvârşeşte şi acum zilnic Sfânta Liturghie, cu cele şapte laude şi alte slujbe pentru credincioşi. Acesta era rolul principal al mănăstirilor: rugăciunea pentru credincioşii din toate categoriile, cum dovedesc documentele vremii. Domnitorii numesc pe călugări <<rugătorii noştri către Dumnezeu>>."[50] Mănăstirea devine o adevărată instituţie rugătoare prin subsumarea rugăciunilor colective, dar şi individuale ale călugărilor.

"Monahul încearcă să se roage tot timpul, nu numai în decursul orelor consacrate rugăciunii. Rugăciunea constantă poate fi practicată, recitând una din următoarele: Doamne miluieşte sau Slavă lui Dumnezeu pentru toate sau Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul, ori un vers din Psalmi."[51] Dimensiunea informală a rugăciunii monastice nu exclude, însă, anumite normative sau structuri în acest exerciţiu al pietăţii. Astfel, catismele din Psaltire, Imnul Acatist articulau agenda rugăciunii călugăreşti, după cum nelipsită era "rugăciunea

---

[49] *Prier au Moyen Âge...*, (cap. IV).
[50] Dr. Irineu Pop Bistriţeanul, *Monahismul, chivotul neamului românesc*, Ed. Omniscop, Craiova, 1995, p. 83.
[51] *Ibidem*, p. 81.

lui Iisus, urmată de mătănii, adică de închinăciuni şi metanii (de la 600 la 1000)"[52].

"Matricea monastică a rugăciunii" s-a diseminat în mare măsură în comunităţile ortodoxe româneşti, începând cu secolul al XVII - lea şi prin aşa - numitele "sihăstrii săteşti", care erau "mici fraţii în care văduvele şi bătrânii, după ce împărţeau totul săracilor, se puneau în slujba bisericii din sat şi, sub povaţa preotului din sat, ajutau pe bolnavi, **se rugau** (s.n.), posteau."[53] Conform mărturiei lui Marco Bandini, în secolul XVII, în jurul mănăstirii Neamţului, "pădurile foşneau de sihaştri"[54], aspect ce configurează marea renaştere spirituală a ortodoxismului dinspre o variantă românească şi anume aceea reprezentată de paisianismul din secolul al XVIII - lea. Contactul permanent al "insularităţii monastice" cu lumea mireană este detectabilă, aşadar, atât prin "pastoraţia specială a monahilor", întrucât monahii sunt, în cele din urmă, în mijlocul poporului, "rugăciunea fiind cea dintâi faptă bună pe care ei sunt datori să o împlinească din dragoste pentru fraţii lor, oamenii din lume"[55], cât şi prin existenţa în secolul XVII - XVIII a acelor "sihaştri săteşti".

Unei "matrici monastice" a rugăciunii i se poate asocia transfigurarea imagistică a sensibilităţi religioase începând cu secolul al XVI - lea şi anume iconografia exterioară de pe zidurile bisericilor mănăstireşti. Temele iconografice ("Imnul Acatist", "Asediul Constantinopolului" şi "Arborele lui Iisus") construiesc

---

[52] T. Spidlik, *Monahismul şi religiozitatea populară în România*, în "Mitropolia Moldovei şi a Bucovinei", nr. 1 - 3, 1990, p. 167.
[53] S. Antohi, *Utopica. Studiu asupra imaginarului social*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 118 - 119.
[54] *Ibidem*, p. 119.
[55] Dr. Irineu Pop Bistriţeanul, *op. cit.*, p. 29.

sintaxa unei rugăciuni exprimată în imagini şi "reprezintă alegoria unei imense Rugăciuni de apărare" sau o invocaţie apologetică a ortodoxiei româneşti în faţa pericolului islamic[56]. Codul iconografic din interpretările locale, folclorice vădesc incidenţa religiei şi sensibilităţii populare cu erminia. Prin frescele exterioare, mai ales în Moldova, rugăciunea monastică se obiectivează în imagine persuasivă şi plină de concreteţe în discursul religios.

d. Rugăciunea ţăranului sau rugăciunea "oamenilor simpli"[57] formează câmpul cel mai larg al devoţiunii individuale. Rugăciunea individuală a celor mulţi se petrece cu predilecţie în spaţiul extraeclezial şi "capătă, cel mai adesea, forma unui cult domestic" când "capul familiei citeşte Biblia, apoi intonează Psalmi, recită cu voce tare Tatăl Nostru"[58]. Rugăciunea ţăranului se plasează, pe de altă parte, între normele bisericii sau directiva episcopală şi preoţească şi realitatea pietăţii individuale, compusă de o lume iletrizată. Directiva rugăciunii este o preocupare permanentă a bisericii faţă de lumea ţărănească. În 1741, protopopul Ţării Bârsei cere preoţilor ortodocşi să oblige lumea ţărănească să înveţe principalele rugăciuni, Tatăl Nostru şi Crede - ul, şi "să-şi facă sfânta cruce bine şi drept"[59]. În mediul greco - catolic, la 1769, episcopul Atanasie Rednic cere preoţilor să înveţe norodul "Tatăl nostru şi Crede - ul"[60]. Realitatea rugăciunii în lumea iletrizată, mai ales pentru sec. XVII - XVIII, se petrece doar

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[56] Alexandru Horia, *Vorbirea în şoaptă*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995, p. 40.
[57] *Prier au Moyen Âge...*, p. 201.
[58] Ph. Ariès şi G. Duby (coord.), *Istoria vieţii private*, vol. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991, p. 128.
[59] D. Barbu, *op. cit.*, p. 124.
[60] Z. Pâclişanu, *op. cit.*, p. 153.

la nivelul unei gestici simbolice: " ... se mulţumesc cu plecăciuni, se înseamnă de vreo 20 - 30 ori cu semnul sf. cruci, cad apoi în genunchi şi sărută pământul", iar "în zilele de sărbătoare fac mai multe închinăciuni şi cruci decât în zilele de peste săptămână. Aceasta e deosebirea între rugăciunea de toate zilele şi între cultul divin"[61] (informaţii ale călătorului suedez Weismantel la 1713 în Moldova). Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII - lea, o lume din ce în ce mai mult letrizată începe să înveţe şi să lectureze rugăciunile obişnuite sau comune, familiarizându-se, totodată, cu o anumită tipologie a rugăciunilor. Alături de Tatăl Nostru şi Crede - ul, paleta rugăciunilor este completată de cele adresate Maicii Domnului şi lui Iisus Hristos. Astfel, un manuscris intitulat "Vorbe duhovniceşti", din 1774[62], traducere a lui Vartolomeu Măzăreanu, cuprinde rugăciunile esenţiale, la care se adaugă "canoanele de pocăinţă", fapt ce conferă un grad mai înalt de trăire religioasă individuală. Întreg manuscrisul este conceput într-o structură tematică, desfăşurată pe trei direcţii: rugăciuni, mărturisirea păcatelor şi canoanele de pocăinţă, structură ce traduce creşterea complexităţii în exerciţiul pietăţii şi care parcurge o desfăşurare "in crescendo" a trăirii religioase: **rugăciune - mărturisire - canon.**

Într-o lume ţărănească letrizată din Ardealul începutului secolului al XX - lea se poate evidenţia mai exact modul în care se petrece rugăciunea în contextul cultului domestic şi în care oficia capul familiei. Astfel, D. Stăniloae descrie exerciţiul religios din propria familie, unde tatăl, în fiecare dimineaţă, "murmura în surdină Psalmul 50", iar duminica după - masă, "după întoarcerea

---

[61] S. Reli, *op. cit.*, p. 5.
[62] I. Bianu, *op. cit.*, p. 349.

de la biserică, citea întregii familii din Ceaslov"[63]. În mediul românesc greco - catolic s-a elaborat, la începutul secolului al XX - lea, un model de agendă a pietății individuale, care presupune zilnic următoarele: "rugăciunile de dimineața și seara", "rugăciune pentru binefăcător", "meditație", "examenul de conștiință", "lectură spirituală". În contextul aceleiași lumi letrizate se poate reconstitui **topica rugăciunilor în ciclul săptămânal**. Rugăciunile aferente succesiunii zilelor sunt inspirate de temele săptămânii liturgice: luni este ziua cinstirii și rugăciunii dedicate **îngerilor intercesori**, marți este rugăciunea și cinstirea vechilor sfinți și, în special, a lui **Ioan Botezătorul**, miercurea este dedicată **Sfintei Cruci**, joia se face rugăciunea și cinstirea **Sfinților Apostoli**, vinerea se cinstește sfânta cruce și **sfintele patimi ale Mântuitorului**, sâmbăta este ziua cinstirii și rugăciunii dedicate **sfinților mărturisitori și mucenici**[64]. Succesiunea rugăciunilor reconstituie un ciclu al pietății, reperat în datele esențiale ale vieții și istoriei creștine, încorporate în Noul Testament. Ele transpun teme și motive care concentrează, deopotrivă, etape și momente ale istoriei mântuirii.

Rugăciunea țăranului în ciclu săptămânal poate fi reconstituită și din perspectiva **discursului etnologic**, databil în prima jumătate a secolului al XX - lea. Articularea rugăciunii la fluxul cotidian al muncii și vieții se face dinspre un orizont în care elementele de filosofie populară coabitează cu cele creștine, sincronizându-se, așadar, un nivel spiritual arhaic, precreștin cu unul al epocii creștine. Derularea calendarului săptămânal al

---

[63] Cf. *Părintele Dumitru și țăranii*, în "Alfa și Omega" (supliment "Cotidianul"), IV, nr. 10 (36), 20 oct. 1995, p. 1.

[64] A. Todea, *Cascada tinereții*, Ed. Viața creștină, Cluj - Napoca, 1993, p. 11.

rugăciunii pune în evidenţă accente diferite ale sensibilităţii religioase, care pot fi prezentate în **ordine descrescândă.**

Duminica este, prin excelenţă, ziua rugăciunii, a odihnei, a interzicerii descântecelor şi este percepută de sensibilitatea religioasă ţărănească ca un personaj mitic, "doamna mare", "femeie sfântă", la "care se închină toate zilele săptămânii".

Vinerea este a doua zi a săptămânii, ca intensitate a trăirii religioase. Personificată în orizontul mitologic ca "cea mai bătrână sfântă dintre surorile ei", "soră cu sfânta Duminică", este o zi a rugăciunii, dar şi a vrăjii şi a descântecelor, este o zi a postului, care se regăseşte în calendarul religios popular sub denumirile de Vinerea Seacă, Vinerea Izvorului Tămăduirii, Vinerea Ciumei, Vinerea Mare. Ele sunt grupate în cicluri de celebrare şi de rugăciune de câte trei, nouă sau 12 zile, care mărturisesc sensuri religioase aparte.

Miercurea este a treia a săptămânii după gradul de intensitate religioasă. Personificată într-o "sfântă bătrână", ea este o zi de reculegere şi rugăciune, în care erau interzise "petrecerile şi distracţiile".

Marţea, în agenda pietăţii populare, se caracterizează prin comemorarea în rugăciune şi ritual "a preexistenţei", a celor ce se vor naşte, spre deosebire de sâmbătă, care este dedicată morţilor. Este o zi populată de elemente malefice, este o zi "rea", care a fost consacrată de religia populară sub denumirile de: Marţea Dracului, Marţea Strâmbă, Marţea Trăznetului etc.[65]

Joia este reificată în calendarul popular ca "femeie sfântă" sau "fecioară frumoasă" sau "joimăriţă"[66] şi invocată în rugăciuni

---

[65] I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Ed. Ştiinţa, Chişinău, 1994, pp. 363 - 365.
[66] V. Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *Paysans de l'histoire*, Ed. Dar, Bucureşti, 1992, p. 34.

ca "protectoare de ploi mari şi grindină". Este o zi de deconcentrare în planul pietăţii populare, "slobodă pentru nunţi şi, în general, pentru dragoste".

Sâmbăta este ziua dedicată rugăciunilor pentru sufletele morţilor şi practicilor aflate la liziera sentimentului religios: vrăji, magii etc.[67]

Ciclul săptămânal al rugăciunii ţărăneşti evidenţiază, aşadar, maniera în care universul "celor mici" a asimilat sau adaptat la propria sensibilitate repertoriul rugăciunilor cotidiene. Starea de rugăciune, relevată prin intermediul analizei etnologice, deconspiră un univers mitic pregnant astfel încât **sentimentul religios, la nivelul lumii ţărăneşti, este fertilizat în permanenţă de un strat cultural arhaic.**

Rugăciunea presupune o stare de pietate aparte, în care individul se regăseşte într-o "emoţie completă"[68], fiind precedată de o pregătire în planul psihologiei individuale. În totalitatea ei, rugăciunea transmite o **semantică emoţională,** aferentă unui vocabular în care apar frecvent noţiuni precum Dumnezeu, iertarea, puterea, iubirea, căinţa, ajutorul etc. şi care sunt supuse unei intense trăiri prin "eliberarea gândului de înţeles", aşa cum arăta Maxim Mărturisitorul[69]. Toate noţiunile care compun vocabularul rugăciunii sunt asumate exclusiv unei gramatici sufleteşti. Din acest motiv, asupra lumii celor mici, a mulţimii "rugătoare", se exercită o consecventă propedeutică venită dinspre autoritatea bisericească, pentru pregătirea individului în vederea rugăciunii. Această

---

[67] I. Ghinoiu, *op. cit.*, p. 365.

[68] Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930, p. 324.

[69] D. Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 27.

propedeutică se originează în vechea tradiție creștină: "dimineața coboară-ți mintea în inima ta și rămâi toată ziua în prezența lui Dumnezeu"[70], până la cele mai recente "directive episcopale"[71]. Într-o însemnare din 1776 se menționează astfel exigențele rugăciunii zilnice: "... păzind evlavie către Maica Preciste și către unul născut fiul ei, **zicându** (s.n.) și rugăciune îngerului de multe ori pe zi și pe noapte, când se dișteptа întâi **gându** (s.n.) la rugăciune își arunca"[72]. La 1852, episcopul greco - catolic Vasile Erdelyi al Oradei cerea cunoașterea și trăirea "sfintelor Rugăciuni"[73]. În general, în epoca premodernă, modelul devoțional presupunea ca acesta să fie configurat de o rugăciune "**spusă, trăită și gândită** (s.n.)"[74], dublată de un comportament și o stare sufletească repliată în umilință. Astfel, într-un miscelaneu religios din 1814 se arată că lectura și rugăciunea dedicate "Vieții și minunilor Sfintei Maria" se vor face "cu **umilința sufletului și cu zdrobirea inimii** (s.n.)... "[75].

e. Tipurile de rugăciune în creștinism evidențiază o varietate de forme și de ocazii, "prin care credinciosul se adresează lui Dumnezeu"[76]. În practica pietății individuale, alături de

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[70] P. Evdochimov, *Rugăciunea în biserica de Răsărit*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 30.
[71] *Prier au Moyen Age ...*, p. 170.
[72] I. Bianu, *op. cit.*, p. 419.
[73] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 55, p. 84.
[74] Al. Duțu, *Pour une histoire de la dévotion sud - est européenne. Contributions récéntes*, în "Revue des Ètudes Sud - Est Européennes" (în continuare R. E. S. E. E.), XXIX, nr. 3 - 4, 1991, p. 243.
[75] G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor ...*, vol. II, p. 21.
[76] Al. I. Stan, *Rugăciunea în creștinism și în alte mari religii*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983, p. 528.

"Rugăciunea Domnească", care este Tatăl Nostru, socotită drept "model de rugăciune în creştinism"[77], locul cel mai important îl deţin **rugăciunile către Maica Domnului**. Alături de Iisus Hristos, Maica Domnului devine intercesorul de primă importanţă în rugăciunea creştinilor, configurând un tip de devoţiune "**hyperdulia**"[78], care se plasează deasupra devoţiunii acordată tuturor sfinţilor. "Rugăciunea creştină şi, în special, cea ortodoxă se adresează întotdeauna lui Dumnezeu fie direct, fie prin sfinţii care au bineplăcut Lui. În chip deosebit, însă, creştinii ortodocşi adresează rugăciuni lui Dumnezeu şi prin mijlocirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria, Maica Domnului, întrucât Ea este, în acelaşi timp, şi Maica bisericii ca Maica lui Hristos - capul bisericii şi mântuitorul tuturor celor credincioşi şi virtuoşi."[79]

Deşi mesajul creştin se plasează în "durata lungă", există, totuşi, o anumită dinamică internă în ceea ce priveşte frecvenţa unui anumit tip de rugăciune într-o epocă dată. Miscelaneele sau codicele religioase concentrează, dincolo de alte determinări sau necesităţi de ritual sau de edificare creştină, mărturii asupra opţiunilor privind anumite rugăciuni. Astfel, textele de rugăciuni adresate Maicii Domnului sunt mai frecvente la sfârşitul secolului al XVII - lea, pentru ca, apoi, ele să fie mai puţin prezente la începutul şi mijlocul secolului al XVIII - lea, frecvenţa lor revenind

---

[77] Damaschin Severineanul, *Sensul Rugăciunii Domneşti*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983, p. 336.

[78] R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe c. 1215 - c. 1515*, Cambridge University Press, 1995, p. 144.

[79] Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 528.

la sfârşitul aceluiaşi secol[80]. Cele două momente în care rugăciunile adresate Sfintei Maria sunt mai pregnante în repertoriul de rugăciuni se leagă, probabil, de programele de consolidare a devoţiunii, concentrate în jurul lui Antim Ivireanul şi a paisianismului. Repertoriul de rugăciuni adresate Maicii Domnului este de o mare varietate, fiind folosite atât în activităţile cultice, cât şi în agenda pietăţii individuale. Psaltirea Maicii Domnului şi Paraclisul sunt destinate pentru "sănătate, ajutor şi sporul casei". Psaltirea se citeşte o dată pe lună, iar Paraclisul de patru ori pe lună. Prohodul Maicii Domnului este folosit în contextul pelerinajelor la mănăstiri, când credincioşii sunt îndemnaţi să "guste cuvintele cele dulci prin care ... câştigă mila şi ajutorul Maicii Preacurate"[81]. Epistolia Maicii Domnului, Visul Maicii Domnului, Brâul Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu sunt texte exemplare şi de rugăciuni, în care se invocă **intercesiunea Sfintei Maria** în foarte multe împrejurări din viaţa credinciosului. Astfel, într-o însemnare din 1782, se arată: "... şi când se va bolnăvi să facă ... şi rugăciune a Preasfintei Născători de Dumnezeu"[82]. Apelul masiv la Sfânta Maria este explicat prin locul particular pe care ea îl ocupă în discursul religios "la confluenţa dintre viaţa activă şi viaţa contemplativă, eminentă în prima ca şi în celelalte ... Viaţa Fecioarei se impune nu în misterul creştin, unde este recunoscută de multă vreme, ci în spiritualitatea vie şi în sensibilitate."[83] În egală

---

[80] Cf. G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. I, 1978, vol. II, 1983, passim; N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, 1947, passim.

[81] *Prohodul Maicii Domnului*, Baia Mare, 1991, p. 5.

[82] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1976, p. 73.

[83] J. Paul, *Biserică şi cultură în Occident*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 390.

măsură, **ipostaza maternă** a acestei sfinte încurajează apelul unanim la intercesiunea Sfintei Marii.

În virtutea aceloraşi structuri tematice ale rugăciunilor, în **mediul greco - catolic,** alături de rugăciunile adresate Sfintei Maria, consacrate în lumea ortodoxă, la sfârşitul secolului al XIX - lea şi începutul secolului XX, în contextul diseminării tot mai accentuate a unor paradigme romano - catolice de pietate, se particularizează o serie de rugăciuni relevante prin frecvenţa sau audienţa lor. Acest aspect evidenţiază deopotrivă o lărgire a **repertoriului intercesorilor** în panorama rugăciunilor prezente în comunităţile greco - catolice.

Rugăciunea adresată **Inimii lui Iisus**, cunoscută şi sub denumirea de "Câteva clipe în faţa Preasfintei Inimi a lui Iisus", s-a constituit în jurul revelaţiei avută de Sf. Margareta de Alacoque. Evlavia pentru "inima lui Iisus" se originează în perioada Renaşterii[84], dar rugăciunea este consacrată în pietatea colectivă de Papa Leon al XIII - lea în 1899. În deceniul al patrulea al secolului XX, această rugăciune, care a inspirat un cult al "Inimii lui Iisus", a cunoscut o unanimă răspândire în spaţiul greco - catolic românesc. În 1936, la Blaj, apare publicaţia "Inima lui Iisus", iar, în 1945, la Beiuş, lucrarea "Câteva clipe trăite în faţa Preasfintei Inimi a lui Iisus. Pentru fiecare zi a săptămânii", o traducere din limba franceză, ea fiind un extras din scrierile Sfintei Margareta de Alacoque.

Această rugăciune aduce în agenda pietăţii individuale un repertoriu de meditaţii desfăşurate pe parcursul zilelor săptămânii, care, la rândul lor, transpun tot atâtea ipostaze sau momente ale trăirii religioase ale creştinului în relaţia cultuală cu "Inima lui

---

[84] T. Morariu, *Inima lui Iisus*, în "Deşteptarea credinţei", Ed. Asociaţia Bisericii Române Unite, Dej, nr. 4, 1990, p. 1.

Iisus". Meditația este introdusă de o **transfigurare metaforică** a "Inimii lui Iisus", după care urmează rugăciunea specifică fiecărei zile a săptămânii. Topica meditației și rugăciunii este articulată de un dialog între Iisus și sufletul credinciosului, în care **serenitatea** discursului lui Iisus este urmată de **patetismul** adorației și rugăciunii adresate de credincios.

Repertoriul metaforic al proiecției "Inimii lui Iisus" în ciclul său săptămânal este următorul: **luni** - "închisoare de dragoste" sau "locuința sufletelor" credincioșilor; **marți** - "școala înțelepciunii și dragostei de Dumnezeu"; **miercuri** - "cârmaciul bărcuței sufletului nostru"; **joi** - locul "ospățului cu pâinea îngerească"; **vineri** - "iubirea care întrece orice măsură"; **sâmbătă** - "templul sfânt"; **duminică** - "sanctuarul binecuvântat al Prea Sfintei Treimi"[85].

Toate aceste ipostaze de meditație și rugăciune relevă și în cazul de față o anumită gradualitate a sentimentului religios, trepte ale trăirii religioase, duminica sublimând trăirea prin invocarea apoteotică a Sfintei Treimi.

Rugăciunea către Sfântul Anton de Padova este o altă particularitate a pietății în mediul greco - catolic românesc și are, de asemenea, o structură ciclică. Astfel, acestei rugăciuni îi este specifică rugăciunea de nouă zile sau "novena de nouă zile de marți" (ziua de marți fiind ziua de naștere a Sfântului Anton și ziua în care i s-au mutat moaștele). În repertoriul rugăciunilor către Sfântul Anton se înscriu, de asemenea: rugăciunea pentru dobândirea unui har deosebit, rugăciunea de recomandare (în care Sf. Anton este invocat cu mare frecvență și fervoare ca intercesor: "să ajung prin tine la Dumnezeul milostivilor"), rugăciunea la mare

---

[85] *Câteva clipe trăite în fața Preasfintei Inimi a lui Iisus*, Beiuș, 1945, passim.

"Rugăciunea Domnească", care este Tatăl Nostru, socotită drept "model de rugăciune în creştinism"[77], locul cel mai important îl deţin **rugăciunile către Maica Domnului**. Alături de Iisus Hristos, Maica Domnului devine intercesorul de primă importanţă în rugăciunea creştinilor, configurând un tip de devoţiune "**hyperdulia**"[78], care se plasează deasupra devoţiunii acordată tuturor sfinţilor. "Rugăciunea creştină şi, în special, cea ortodoxă se adresează întotdeauna lui Dumnezeu fie direct, fie prin sfinţii care au bineplăcut Lui. În chip deosebit, însă, creştinii ortodocşi adresează rugăciuni lui Dumnezeu şi prin mijlocirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria, Maica Domnului, întrucât Ea este, în acelaşi timp, şi Maica bisericii ca Maica lui Hristos - capul bisericii şi mântuitorul tuturor celor credincioşi şi virtuoşi."[79]

Deşi mesajul creştin se plasează în "durata lungă", există, totuşi, o anumită dinamică internă în ceea ce priveşte frecvenţa unui anumit tip de rugăciune într-o epocă dată. Miscelaneele sau codicele religioase concentrează, dincolo de alte determinări sau necesităţi de ritual sau de edificare creştină, mărturii asupra opţiunilor privind anumite rugăciuni. Astfel, textele de rugăciuni adresate Maicii Domnului sunt mai frecvente la sfârşitul secolului al XVII - lea, pentru ca, apoi, ele să fie mai puţin prezente la începutul şi mijlocul secolului al XVIII - lea, frecvenţa lor revenind

---

[77] Damaschin Severineanul, *Sensul Rugăciunii Domneşti*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983, p. 336.
[78] R. N. Swanson, *Religion and devotion in Europe c. 1215 - c. 1515*, Cambridge University Press, 1995, p. 144.
[79] Al. I. Stan, *op. cit.*, p. 528.

la sfârşitul aceluiaşi secol[80]. Cele două momente în care rugăciunile adresate Sfintei Maria sunt mai pregnante în repertoriul de rugăciuni se leagă, probabil, de programele de consolidare a devoţiunii, concentrate în jurul lui Antim Ivireanul şi a paisianismului. Repertoriul de rugăciuni adresate Maicii Domnului este de o mare varietate, fiind folosite atât în activităţile cultice, cât şi în agenda pietăţii individuale. Psaltirea Maicii Domnului şi Paraclisul sunt destinate pentru "sănătate, ajutor şi sporul casei". Psaltirea se citeşte o dată pe lună, iar Paraclisul de patru ori pe lună. Prohodul Maicii Domnului este folosit în contextul pelerinajelor la mănăstiri, când credincioşii sunt îndemnaţi să "guste cuvintele cele dulci prin care ... câştigă mila şi ajutorul Maicii Preacurate"[81]. Epistolia Maicii Domnului, Visul Maicii Domnului, Brâul Maicii Domnului, Născătoarea de Dumnezeu sunt texte exemplare şi de rugăciuni, în care se invocă **intercesiunea Sfintei Maria** în foarte multe împrejurări din viaţa credinciosului. Astfel, într-o însemnare din 1782, se arată: "... şi când se va bolnăvi să facă ... şi rugăciune a Preasfintei Născători de Dumnezeu"[82]. Apelul masiv la Sfânta Maria este explicat prin locul particular pe care ea îl ocupă în discursul religios "la confluenţa dintre viaţa activă şi viaţa contemplativă, eminentă în prima ca şi în celelalte ... Viaţa Fecioarei se impune nu în misterul creştin, unde este recunoscută de multă vreme, ci în spiritualitatea vie şi în sensibilitate."[83] În egală

Babeş-Bolyai University Library

---

[80] Cf. G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. I, 1978, vol. II, 1983, passim; N. Comşa, *Manuscrisele româneşti din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, 1947, passim.

[81] *Prohodul Maicii Domnului*, Baia Mare, 1991, p. 5.

[82] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1976, p. 73.

[83] J. Paul, *Biserică şi cultură în Occident*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 390.

schematic şi forma cererilor" din Rugăciunea Domnească. La început, aceasta a fost destinată în exclusivitate credincioşilor, fiind, de altfel, cunoscută şi sub denumirea de "Oratio fidelium"[90]. Din perspectiva unei anumite evoluţii istorice a sistemului devoţional românesc, "rugăciunile de trebuinţă" se întâlnesc şi cu un program de edificare religioasă şi de amendare a pastoraţiei din sec. XVIII, care a început să fie elaborat de Antim Ivireanul şi continuat de ierarhi precum: Neofit I Cretanul, Grigore al II - lea, Iacov Putneanul, Gavril Calimachi etc.[91]. Aceste "rugăciuni de trebuinţă" elaborate şi tipărite, pot fi asociate, dincolo de necesităţile strict pastorale, "începutului literaturii teologice la români"[92] şi stau sub semnul unei sintagme inspirate de o lucrare a lui Antim Ivireanul, "Învăţături bisericeşti la cele trebuincioase". Acest tip de rugăciuni cu destinaţie "ad-hoc" transmit un mesaj devoţional aplicat şi pragmatic, iar, pe de altă parte, ele argumentează un fenomen de "clericalizare" a pietăţii celor mulţi, întrucât ele sunt emise de autorităţile bisericeşti şi, apoi, sunt transmise în limba vernaculară şi tipărite, redimensionând astfel "hotarele bisericii, care să lărgeau tot mai mult"[93].

Din altă perspectivă, în condiţiile în care în mediul religios românesc, între 1780 - 1820, asistăm la o proliferare a literaturii apocrife, de "meditaţie eshatologică"[94], expresie a crizei de conştiinţă religioasă tradiţională, biserica oficială oferă **rugăciuni prescrise**, punctuale, drept paleative pentru marile spaime ale

---

[90] N. Dură, *Pravila rugăciunii în lumina tradiţiei liturgice şi canonice a bisericii ortodoxe*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983, p. 434.
[91] Al. Elian, *op. cit.*, p. 152.
[92] N. Iorga, *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, vol. II, Vălenii de Munte, 1909, p. 167 et sq.
[93] N. Iorga, *op. cit.*, p. 172.
[94] D. Barbu, *op. cit.*, pp. 132 - 135.

sfârşitului (calamităţi, războaie, boli) în contraponderea producţiilor eshatologice care au populat lectura religioasă a mulţimii. Biserica a ştiut să regăsească întotdeauna un echilibru în faţa presiunii religiei populare, venită dinspre o experienţă seculară, centrată pe tensiunea "prescris - trăit".

"Rugăciunile ad-hoc" pot fi structurate în rugăciuni destinate bolilor şi calamităţilor şi rugăciuni pentru vreme de război. "Rugăciuni pentru dobitoacele bolnave", Râmnic, 1774, este o astfel de rugăciune de trebuinţă, în care se arată că "oamenii ai cărora vor fi dobitoacele bolnave întâiu să se ispovidească curatu dintru toată inima sa"[95]. În 1817 apare la Iaşi "Umilincioasă rugăciune", care este citită "în vreme de primejdie a învăluirii mari şi în frica de înecare de cei ce călătoresc spre dânsa"[96], iar, în 1829, tot la Iaşi, este editată "Adunare de rugăciuni", care conţine rugăciuni adresate Sfintei Maria, "mijlocitoare pentru **orice** ne vom ruga şi la primejdii de boala **ciumii** (s.n.)"[97]. A doua categorie de rugăciuni de trebuinţă este destinată războiului. Astfel, sunt "Rugăciuni în vreme de război", Blaj, 1780[98] şi "Ucaz de rugăciuni pentru izbăvirea Bisericii şi a Rusiei de năvălirea galilor", Chişinău, 1814[99].

Restituirea pietăţii individuale prin intermediul rugăciunilor evidenţiază atât o sensibilitate religioasă, care se înscrie în durata lungă, cât şi o permeabilizare a acesteia în faţa unor noi modele de evlavie, în care varietatea din repertoriul rugăciunilor, cât şi a intercesorilor conferă complexitate raportului dintre individ şi

---

[95] B. R. V., vol. IV, p. 56.
[96] Idem, vol. III, p. 190.
[97] *Ibidem*, p. 613.
[98] B. R. V., vol. III, p. 94.
[99] *Ibidem*, p. 332.

divinitate. Rugăciunea individuală, din perspectiva creştinismului european, începând cu secolul al XVI - lea[100], vine în întâmpinarea nevoilor specifice ale credincioşilor, determinând, deopotrivă, perfecţionarea comportamentului creştin, al biografiei creştine.

2. Practica sacramentelor

Sentimentul religios, evidenţiat prin sacramente sau taine, vădeşte o maximă complexitate, întrucât acestea articulează derularea biografiei creştine a individului. Sacramentele se înscriu într-o "plajă referenţială", care, în viaţa omului, se măsoară în timp de-a lungul unor decenii şi care este delimitată de două momente extreme, cărora le corespund două taine: **naştere - botez** şi **ultima împărtăşanie - moarte**. Între aceste două extreme, care sunt **două momente de maximă intensitate** a trăirii religioase, viaţa omului se derulează atât cu evlavie, dar şi cu o mulţime de derogări de la viaţa creştină, puse pe seama "ireverenţiosului" cotidian[101].

Tainele îl plasează pe individ într-o postură ambivalentă, determinată de raportul "**ritual - intim**". Prin tainele pe care le primeşte individul "botezul, euharistia, căsătoria, ultima împărtăşanie", el intră în "relaţii personale cu Dumnezeu", ceea ce semnifică aspectul intim al ontologiei sale creştine, iar prin "ceremoniile care însoţesc [tainele - n.n.]" el aparţine la "comunitatea parohială şi la comunitatea invizibilă a Bisericii universale"[102], ceea ce reprezintă o apartenenţă convenţională, ritualizată. Din această perspectivă, restituirea sentimentului religios relativ la sacramente trebuie abordat dinspre două direcţii: a

---

[100] Ph. Ariès şi G. Duby, *op. cit.*, p. 121.
[101] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 595 - 596.
[102] Ph. Ariès, G. Duby, *op. cit.*, p. 107.

comportamentului individual aferent sacramentului, precum şi a atitudinii reflexive faţă de sacramente. Dacă, în primul caz, accentul cade pe ritualizarea trăirii religioase, în cel de-al doilea se poate pune în evidenţă acurateţea sentimentului religios, dimensionat în plan strict individual şi rezultat al unei percepţii şi atitudini asumate "in petto".

Prevalenţa fie a ritualului, fie a trăirii religioase în contextul vieţii creştine alternează de la un secol la altul pentru că "viaţa creştină este potrivit vremurilor şi secolelor ... O anume epocă este moralizatoare, un anume secol este pios, un altul ritualist"[103]. În cele mai amulte cazuri, însă, ritualul şi trăirea religioasă se confundă sau coexistă. Ceremonia şi ritualul echivalează un anumit sentiment religios, o anumită trăire creştină, deoarece "ritualismul, adică sentimentul de a-şi asigura propria mântuire prin îndeplinirea actelor liturgice şi sacramentale pare dominant în mentalităţi"[104] sau, altfel spus, "practicile religioase sunt manifestările exterioare ale trăirilor religioase interne. Orice trăire internă se poate manifesta printr-o atitudine de ordin religios"[105].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

a. Botezul

Taina botezului este percepută în cadrul unei mentalităţi eminamente religioase, într-o relaţie nemijlocită cu naşterea.

Menţiunile documentare privind naşterea şi botezul vădesc o anumită topică, înscrisă în următoarele constante: botezul este o consacrare a naşterii; naşterea se petrece din voinţă divină; momentul botezului este consecutiv naşterii, la o distanţă de 5 - 7

---

[103] J. Paul, *op. cit.*, p. 225.
[104] *Ibidem*, p. 227.
[105] L. Bologa, *op. cit.*, p. 221.

zile. Această topică a însemnărilor despre naştere şi botez se înscrie în **durata lungă**, aspect ce poate fi argumentat prin câteva însemnări, plasate la o diferenţă în **timp de un secol**: "6 iulie, din porunca lui Dumnezeu, astăzi ne-am câştigat un fecior în zilele lui Constantin Voievod Brâncoveanul, leat 1702 şi s-au botezat la 5 zile, s-au pus numele Radul. S-au născut miercuri la 2 ceasuri din noapte" (Bucureşti); "Leat 1702, iulie 15. Din porunca lui Dumnezeu, astăzi, vineri, în namiază ne-au dăruit sfinţia sa un coconaş şi s-au botezat la iulie 21 şi s-au pus numili lui Matei"[106] (Bucureşti). În 1817, într-o însemnare din Iaşi se menţionează: "iar al doilea fiu al meu, Neculai, s-a născut la anul 1814, decembrie 13 ... şi s-au născut în Eşi. Şi piste o săptămână după ce s-au născut s-au botezat de către soru-mea cea mai mare, Ilinca ... iar fiul meu Alexandru, acest al trile ... s-a născut la anul 1817, decembrie 17, vineri, pe care l-a botezat maică-mea iarăşi peste o săptămână ..."[107].

Un element nou adus de însemnările legate de practica sacramentală a botezului din primele decenii ale secolului al XIX - lea este **menţionarea naşilor**, fapt ce exprimă o creştere a importanţei acestora în ordinea ritualului. Naşii pot fi membri ai aceleiaşi familii sau din familii diferite, aspect ce denotă că botezul, ca eveniment, **reverberează** mai puternic în comunitate, iar ritualul botezului primeşte valenţe mai pregnante: "s-au botezat feciorul Iosif, parte bărbătească, tatăl pruncului este învăţătorul Curtescu,

---

[106] E. Dima, Gh. Buluţă, S. Ceauşu, *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului*, Bucureşti, 1985, p. 34 (în continuare *Cartea românească veche în Arhivele Statului*).
[107] *Ibidem*, p. 220.

mama este Ioana, lăcuitori din Domaşnea. Naş a fost Petru Adamescu din Domaşnea şi s-au botezat în 20, anul 1823."[108]

Sunt cazuri în care botezul, prin ocurenţă, primeşte dimensiuni **excepţionale**, când naşii provin din familii domnitoare sau când botezul se petrece în momente deosebite: "la leat 1719, august 16, într-o duminică fiind, la 3 ceasuri de noapte, la Mostişte s-au născut fiica noastră ce dintâi, Aniţa, botezând-o mării sa doamna Marica a răposatului bun domn Constantin Brâncoveanu Voievod, aflându-se fugită de frica ciumii în satul mării sale la Obiceşti"[109]. Deci, botezul se petrece în condiţii aparte: epidemia de ciumă şi participarea unui membru al familiei princiare ca naşi, ambele elemente ale acestei excepţii fiind menţionate ca atare în memoria individuală.

Botezul şi naşterea, plasate exclusiv în coordonatele vieţii religioase, transmit şi o **presiune a sinaxarului**. Aceasta se petrece atât asupra înregistrării momentului naşterii şi a botezului, cât şi asupra onomasticii repertoriate de sinaxar. Astfel, alături de înregistrarea strictă a zilei şi lunii naşterii sau botezului, se realizează şi plasarea ei în ciclul evangheliilor invocate duminical: "la leat 1831, februarie 8, s-a născut fiul meu Constantin la duminica vameşului şi a fariseului, şi s-au botezat în 15, în duminica fiului curvar ..."[110] (Târgovişte). De asemenea, numele primit prin botez trimite, nemijlocit, la derularea sinaxarului, în condiţiile în care acesta are o semnificaţie pentru o anumită familie: "la anul 1832, dechemvrie, s-au născut fratile Haralambi şi l-au pus

---

[108] V. Leu, *Banatul între arhaic şi modern. Mentalităţi în Veacul Luminilor*, Reşiţa, 1993, p. 49.
[109] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. IV, Bucureşti, 1967, p. 548.
[110] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 207.

acest nume pentru că s-au hirotonisit tata în ziua de Sfânt Haralambi, eu, Ştefan Popovici, ot Borca"[111].

Orizontul onomastic al sinaxarului este perceput atât ca normativ în planul vieţii religioase, cât şi ca un reper asumat deliberat pentru adjudecarea benedicţiunii asupra noului născut. "Coetus sanctorum" se repercutează onomastic asupra lui "coetus fidelium", înlesnind şi prin aceasta comunicarea între cele două lumi, în ordinea mântuirii, a iconomiei.

Dobândirea unei identităţi creştine prin taina botezului este fixată începând cu secolul al XVIII - lea atât în matricola sau registrul botezaţilor, întocmit în parohie, fie de un formular sau de un certificat de botez. Stiliconarul acestui act sugerează, pe de o parte, tendinţele unei administraţii ecleziale de a realiza o conscriere cât mai exactă şi modernă a membrilor unor comunităţi, iar, pe de altă parte, impactul actului botezului în comunitate, prin menţiunile stării confesionale, sociale a părinţilor şi naşilor, precum şi date despre comportamentul religios. Astfel, un formular de botez din zona Sălajului, din 1774, cuprinde următoarea structură: "S-au născut prunc de partea [sex - n.n.] ... la ziua ... la luna ... la anul ... de părinţi de legea grecească neunit pravoslavnici; căreia tatăl ... iară muma ... lăcuitori în ... s-au botezat şi cu sfântul mir s-au uns prin mine mai jos iscălitul paroh şi preot bisericii hramul ... în zioa ... luna ... anul ... mai sus numit. Şi s-a dat în sfântul botez pruncului nume ... Naşi au fost ... lăcuitori ... paroh"[112].

O formularistică din 1830 a matricolei sau registrului botezaţilor dintr-o localitate din nord - vestul Transilvaniei oferă date despre starea religioasă (**religio**), starea materială (**conditio**), starea morală (**character**) ale părinţilor, statutul de legitim

---

[111] M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.*, p. 158.
[112] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 81.

(**legitimus**) sau nelegitim (**spurius**) al copilului, starea socială şi culturală a naşilor (**patrini**), în sensul că cei iletrizaţi trebuie să-şi pună o cruce în locul semnăturii, precum şi două prevederi exprese în cazul copiilor nelegitimi. În condiţiile în care tatăl nu se cunoaşte sau nu recunoaşte naşterea, aceasta trebuie să fie probată prin martori sau să fie menţionat numele şi cognomenul mamei, iar, la rubrica "**observatio**", se cere recunoaşterea expresă a naşterii de către părinţii nelegitimi.[113] Registrele de botez sugerează, aşa cum am mai arătat, şi repere ale comportamentului religios în cadrul diverselor comunităţi creştine. Astfel, din registrul botezaţilor din Făgăraş, din a doua jumătate a secolului al XVII - lea, aparţinând bisericii reformate şi care cuprindea şi o serie de credincioşi români trecuţi la reformă, reiese că ritualul botezului se făcea în orice zi din săptămână, datorită temerii că "**vor muri copiii nebotezaţi** (s.n.)". De asemenea, se poate remarca că, prin "respectarea posturilor impuse de biserică" s-a influenţat ritmul naşterii, deci şi al ritualului botezului, în sensul că se constată o scădere a numărului acestora în luna noiembrie, deoarece **concepţia era interzisă în perioada de post**. În al treilea rând, conform aceleiaşi sugestii venite dinspre registrul botezurilor, se constată că "anii de criză [economică, naturală - n.n.] au determinat o atitudine **mai puţin rigidă** (s.n.) faţă de încălcarea normelor moralei creştine", întrucât se constată o "scădere a proceselor de imoralitate după 1670, în raport cu cele din deceniile următoare"[114].

Taina botezului a impus un anumit model la nivel de ritual şi de exerciţiu religios, dar există şi **forme nespecifice**, care vădesc

---

[113] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. nr. 54, p. 63 et sq.

[114] S. Solcan, *Registrul de botezuri al bisericii reformate din Făgăraş - sursă pentru demografia istorică a sec. XVII*, în "Hrisovul", vol. I, seria a doua, Bucureşti, 1995, p. 96 - 97.

o **decădere din ritual**, motivată de condiţii excepţionale. Aceste condiţii au determinat derogări în practica botezului din partea autorităţii ecleziale. În Sinodul bisericii greco - catolice de la Făgăraş din 1768, s-a hotărât ca "preoţii să înveţe pe cei bătrâni, mai ales muieri, cum să boteze în **vreme de lipsă** (s.n.), adică având de ... voie de a sluji taina, precum Domnul Cristos a rânduit, îndată să toarnă apă pe cel ce se botează şi o dată să zică forma botezului"[115]. Acelaşi tip de derogare în practica botezului o regăsim formulată şi în Sinodul protopopesc greco - catolic din 31 iulie 1776 de la Sărăuad, prezidat de episcopul Ignatie Darabant: "moaşe ca acele în tot satul să se rânduiască, carile, ştiind forma botezului la **vreme de lipsă** (s.n.), să poată boteza şi să aibă la slăbiciunea femeilor înţelegere"[116]. Acest tip de botez este cunoscut şi sub numele de "botez femeiesc", "botez de lipsă" sau "otrăţire"[117].

În acelaşi repertoriu de forme nespecifice în ceea ce priveşte ritualul tainei botezului se plasează şi **practica rebotezului**, care se petrece la incidenţa dintre un nivel ritualic eclezial şi unul impus de religia populară. Astfel, practica rebotezului oficiat de preot se petrece atunci când un individ, suferind de o boală incurabilă, un "bai rău" (epilepsie), este rebotezat cu un alt nume. De exemplu, în satul Lozna, jud. Sălaj, în perioada interbelică, unui individ care suferea de "bai rău", i s-a schimbat numele prin rebotez din Aurel în Alexandru[118].

Taina botezului a fost însoţită de o intensă trăire religioasă, mai ales din partea părinţilor, reverberând exponenţial în

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[115] Z. Pâclişanu, *op. cit.*, p. 153.
[116] *Ibidem*, p. 156.
[117] V. Aga, *op. cit.*, p. 231.
[118] Informaţie prof. V. Marian, 78 ani, Cluj - Napoca.

mentalitatea religioasă a "celor mici". Ne-a rămas o pagină antologică prin exemplaritatea meditației și trăirii religioase de la începutul secolului al XIX - lea și care aparține "Cronicii meșteșugarului Ioan Dobrescu" (1802 - 1830) și intitulată "Cuvânt pentru fiul Thoma". Acest cuvânt a fost adresat de meșteșugarul I. Dobrescu fiului său cu prilejul săvârșirii tainei botezului: "... atuncea s-au născut fiul cel dintâi al nostru. Iar la 28 ale lunii lui aprilie, în duminica Thomii s-a botezat de al lui jupân Mitu Șălarul sin Hagi Ioan Boul și l-au numit Thoma. **Să trăiască cu noroc și cu frica lui Dumnezeu în mulți ani** (s.n.). Apostolul Thoma să-i fie sprijinitor în toate ce i se va întâmpla în viața lui. Și el să cinstească zioa lui în toată viața sa și să fie **rugător** (s.n.) și pentru sufletul părintelui său, cei ce l-au crescut și l-au miluit. Și din cât îi va fi puterea să **pomenească** (s.n.) sufletul răposaților moși și strămoși ca și Dumnezeu să-l miluiască pre el. Fiule Thomiță! Domnul nostru Is. Hs. să te **blagoslovească** (s.n.) și să te înmulțească. Fiule să te **ferești** (s.n.) de beție, de curvie, de hoție, de pizmă, de minciună, de înșelătorie ... Biserica apururea s-o **păzești** (s.n.); să iubești preoții și din cât îți va da mâna să faci **milostenie** (s.n.) ca să aibi milă de Hs. Dumnezeul nostru și aicea în trecătoarea viață aceasta și în viața ce va să fie. Amin."[119]

Retorica sentimentului religios, raportat la taina botezului, este articulată de mai multe componente. În primul rând apare invocarea Sf. Toma, patron și omonim al celui botezat, adjudecată în virtutea aceleiași presiuni a repertoriului onomastic al sinaxarului. Veneratia sugerată față de acest patron asociază rolul de **intercesor** pe care urmează să-l aibă Sf. Toma ("Apostolul Thoma să-i fie sprijinitor în toate"), cu rolul final de a personaliza

---

[119] I. Corfus, *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802 - 1830)*, în "Studii și articole de istorie", VIII, 1966, p. 339.

pietatea şi comuniunea cu divinitatea. În al doilea rând, prin taina botezului, individului, care urmează să dobândească un destin exemplar, construit pe "frica lui Dumnezeu", i se recomandă cinstirea şi amintirea prin rugăciunea părinţilor şi strămoşilor ("să fie rugători pentru sufletul părintelui său ... să pomenească sufletul răposaţilor moşi şi strămoşi"). Aceeaşi viaţă creştină exemplară este pusă sub semnul unor imperative moral - religioase ("să te fereşti de beţie, de curvie, de hoţie, de pizmă") şi, în sfârşit, i se cere o exemplaritate în planul practicii religioase ("Biserica apururea s-o păzeşti, să iubeşti preoţii, să faci milostenie").

Configurarea unui destin exemplar creştin, inspirată de o intensă trăire religioasă, care a fost, la rândul ei, provocată de taina botezului, pune, deopotrivă, în evidenţă o biografie limitată de timpul trecerii, "diastasis", botezul şi naşterea deschizând "timpul trecerii spre plenitudine"[120]. Acest timp este valorizat în măsura în care cel recomandat unui destin creştin exemplar îşi articulează propria devenire de o viaţă **trecută** (slujirea şi venerarea strămoşilor), de o viaţă **prezentă** (exemplaritatea moral - religioasă), de o viaţă **viitoare** (asigurată prin traversarea unui prezent exemplar).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Încărcătura ideatică şi emoţională a acestui text devine o replică pozitivă peste timp la o pedagogie critică instaurată în predicile lui Antim Ivireanul: "pre părinţii noştri îi batjocorim, pre bătrâni îi necinstim, pe preoţi îi ocărâm, besericile le ţinem ca nişte grajduri ..."[121]. Discursul construit de meşteşugarul Dobrescu pune în evidenţă o retorică plină de patetism şi de fervoare a sentimentului religios. El păstrează sintaxa unei adevărate omilii ad

---

[120] D. Ciobotea, *Timpul şi valoarea lui pentru mântuire*, în "Ortodoxia", XXIV, nr. 2, 1977, p. 197.
[121] A. Ivireanul, *Opere*, p. 26.

- hoc, în care narațiunea evenimentului nașterii și botezului poate fi evaluată ca un exordiu, urmată de conținutul propriu - zis, în care trăirea religioasă este sublimată la nivelul unei expresii în care **sentențiozitatea** recomandărilor către fiu este alternată de formele **precatorii** specifice.

În proximitatea botezului, ca ritual și taine creștine, se poate plasa devoțiunea personală legată de numele destinate noilor născuți, ce califică, deocamdată formal, identitatea creștină a individului. O analiză cantitativă a numelor de botez poate, în acest sens, "măsura câteva aspecte legate de practica devoțională"[122]. Exploatând această sursă se poate reconstitui un repertoriu onomastic, strict influențat de calendarul creștin. Orizontul onomastic de sinaxar s-a constituit fie din lectura sau cunoașterea acestuia, fie prin influența preotului în stabilirea numelor de botez, fie, mai direct, dinspre o atitudine individuală, care evidențiază un anumit grad de religiozitate. Pe de altă parte, prin narațiunea hagiografică rezumativă pe care o încorporează sinaxarul, repertoriul onomastic poate fi asociat unui **orizont cultural de sinaxar**, în care chestionarea numelor de botez decelează nu doar o conștiință religioasă, ci și o expresie a educației religioase, dacă acceptăm că educația în spiritul învățăturii creștine echivalează palierul religios celui strict cultural[123].

Repertoriind onomastica prezentă în însemnările infrapaginale de pe un eșantion de 760 de titluri cu 1435 de volume de carte religioasă, provenite din aproape 500 de localități din toate regiunile românești[124], s-a putut configura o anumită dinamică și anumite caracteristici, derulate pe o perioadă de timp cuprinsă între

---

[122] R. N. Swanson, *op. cit.*, p. 168.
[123] D. Radosav, *Carte și societate în sec. XVII - XIX*, ..., p. 130.
[124] Cf. *Cartea veche românească în B. C. U.*, passim.

sec. XVI - sec. XIX. Astfel, pentru sec. XVI, în repertoriul onomastic se pot enumera nume precum: Bogdan, Mitrofan, Lazăr, Petru, Ilie, Atanasie etc. Începând cu secolul al XVII - lea, din complexitatea repertoriului onomastic (motivat de creşterea numărului de cărţi şi, implicit, al însemnărilor), se detaşează următoarele nume în ordinea descrescândă a numărului de menţionări:

Nume	Variante ale numelui	Nr. menţionări
Ion	Ionuţ, One, Onea	34
Toader	Tudora	19
Vasile		18
Nicolae		14
Constantin	Costandin	13
Dumitru	Dimitrie	11
Petru		10
Mihai		7
Simion		6
Gligor		5
Iosif		5
Andrei		5

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Deci, într-un anumit top al numelor de botez, conduce numele de Ioan şi cel de Teodor, fapt ce traduce o sensibilitate religioasă pregnantă, deoarece ambele includ în etimologia lor denominaţiuni ale divinităţii ("cei dăruiţi de Dumnezeu"), Ioan în limba ebraică şi Teodor în limba greacă. Începând cu secolul al XVIII - lea, însemnările mărturisesc şi prezenţa frecventă a numelui feminin Ioana[125].

---

[125] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 66.

În general, opțiunile onomastice, consacrate prin taina botezului, se originează în "istoria religioasă a regiunii, a locului, prin alegerea numelor sfinților care au evanghelizat regiunea respectivă sau a căror devoțiune era practicată sau onorată începând cu Evul Mediu Timpuriu, dar, în aceeași măsură, se remarcă și opțiunile inspirate de un particularism al locului"[126]. Prevalența numelui Ioan se înscrie într-o **paradigmă onomastică** mai largă, europeană. Astfel, preluând ca exemplu o regiune de la extremitatea vestică a continentului, Flandra, din sec. XIV, în lista morților bătăliei de la Cassel, numele de Ioan revine în proporție de 60 %[127]. Predilecția pentru numele Ioan se înscrie și în durata lungă, în repertoriul onomastic eșantionat pe anumite zone istorice și geografice, strict delimitate. Astfel, în Valea Sebeșului (Alba), în reperul cronologic 1815 - 1955, în onomastica inspirată de calendarul creștin există următoarea repartizare a numelor de sfinți mari: Ioan - 137 ori, Nicolae - 65, Vasile - 63, Gheorghe - 44, Ilie - 39, Petru - 28, Dumitru - 21. Toate acestea constituie următoarele nivele de frecvență:

Cluj / Central University Library Cluj

I - Ioan, Nicolae, Vasile - între 137 - 63 menționări;

II - Gheorghe, Ilie, Petru, Dumitru-între 44 - 20 menționări;

III - Luca, Daniil, Visarion - între 5 - 1 menționări.

Raritățile onomastice încorporate în nivelul al treilea, distribuite pe ani de menționare, sunt următoarele: Eustatie (1865), Daniil (1816), Dionisie (1869), Teofil (1865), Rusalin (1864). Cel din urmă nume provine din "Rusalii", dar nu este "exclusă apropierea acestui nume de Ierusalim", acest toponimic convertit în onomastică fiind indus în sensibilitatea religioasă la mijlocul

---

[126] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 102.

[127] *Ibidem.*

secolului al XIX - lea de "cântecele de Crăciun", după cum Florea sau Floarea pot fi legate de sărbătoarea Floriilor[128].

În a doua jumătate a secolului al XIX - lea, se constată o serie de metamorfoze în universul onomastic tradițional, în sensul că se impune cu pregnanță **repertoriul sanctoral din paradigma pietății catolice latine** în mediul greco - catolic, paralel cu o anumită ingerință a politicului. Astfel, datorită procesului de maghiarizare, efectuat prin traducerea numelor, elita preoțească și politică românească începe să determine botezul copiilor cu nume de rezonanță romană sau latină, pe de o parte pentru că ele sunt intraductibile în limba maghiară, iar, pe de altă parte, ele ilustrează noblețea originii latine a românilor. La 1886, preotul și protopopul Ioan Silviu Sălăjan din Vezendiu (Satu Mare) "copiii îi botează astfel: Marțian, Silviu, Sever, Camil, Faustin, Sergiu; fetele: Sempronia, Salustia, Romelia, Tertulia"[129].

"Localismul" onomastic, distribuit pe diverse regiuni ale spațiului românesc, transpune, deopotrivă, diferențe dar și locuri comune în ceea ce privește opțiunea onomastică inspirată de sinaxar. Astfel, la 1814, în zona Sibiului, într-o listă de donatori de cărți bisericești, apar următoarele nume: Toma (de 3 ori), Teodor (de 3 ori), Sânziana (de 2 ori), alături de alte nume, menționate o singură dată, precum: Florean, Gligor, Gavril, Petru, Moise, Ioanăș etc.[130] Ca o particularitate în această serie onomastică, se remarcă prenumele feminin Sânziana, cu explicite conotații creștine la

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[128] A. Stan, *Contributions à l'étude des prenoms masculins dans la Vallée de Sebeș (Alba)*, în *Contributions onomastiques*, Bucharest, 1958, pp. 60 - 63.

[129] D. Radosav, V. Ciubotă, *1918 în Sătmar*, Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996, p. 20.

[130] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 24.

interferența dintre religie și mitologie populară. Între 1792 - 1798, Velicu Oprescu din ținutul Rusciucului își botează copiii astfel: Anastasie, Maria, Vasile, Ion[131]. Într-un pomelnic din 1734 din zona Bistriței se pot detecta două nivele de frecvență a numelor credincioșilor. Într-un prim nivel, cu două menționări, se plasează numele de Ion, Toader, Maria, iar, în cel de-al doilea, cu o singură menționare, numele de Irimie, Sofronie, Vartolomei, Simion etc.[132] În Moldova, în mediul urban, într-un set de însemnări din sec. XVIII - XIX din cărțile bisericești, apar următoarele nume: Lefter (Elefteriu), Vasile, Alexandru, Ioniță, Grigore, Toader, Andrei, Gheorghe etc.[133] Se remarcă frecvența numelui de Gheorghe și, de asemenea, ca o contaminare dinspre un repertoriu sanctoral grec, numele de Lefter sau Elefterie. Același tip de **contaminare** se poate detecta, dar dinspre alte zone cultural - religioase, într-o însemnare din 1776, din ținutul Făgetului (Banat), unde numele de Iovan, Sima - variante sârbești ale lui Ioan sau Simion - se plasează alături de Rahila, Ana, Martin, Petre, Avram[134]. În zone în care **prezervarea** etnică și moral - religioasă este deosebit de pregnantă, repertoriile onomastice particularizează nume care mărturisesc o pietate străveche, nealterată și, implicit, mai apropiată de varietatea ofertei sinaxarului. Astfel, în Țara Oașului, între sec. XVII - XIX, repertoriul onomastic evidențiază nume precum: Afinia, Anastasia, Anisia, Antonie, Arion, Avram, Chiril, Cosma, Costan, Crăciun, Daniil, Demian, Evdochia, Filip, Gafia, Gherasim, Ghervasie, Iacob, Ignat, Irimie, Leonte, Moise, Nastasia, Nichifor, Odochia, Onufrie, Palaghia, Parasca, Samuilă, Tobie, Todosia, Varvara

---

[131] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 42.
[132] *Ibidem*, p. 46.
[133] *Ibidem*, p. 122.
[134] *Ibidem*, p. 12.

etc.[135] Acest univers onomastic străvechi se menține până la jumătatea secolului al XX - lea.

Cert este că, dincolo de **idiomatismul onomastic**, se consacră un repertoriu general şi esențial al numelor de botez inspirate de sinaxar. Prestigiul sinaxarului grevează, fără îndoială, sensibilitatea religioasă, individuală şi colectivă, întrucât data sau ziua de naştere este fixată în derularea calendarului. Ocurența naşterii reverberează, în primul rând, în panteonul sinaxarului. Botezul cu numele sfântului din sinaxar sau calendar cauționează destinul individului, înscriindu-se din perspectiva unei antropologii creştine ca un reper esențial în viața credinciosului.

Mențiunile documentare mărturisesc, nu de puține ori, corespondența numelui de botez cu patronul zilei în care se petrece taina botezului, puse sub semnul unei "asocieri de contiguitate"[136]: "septembrie 29, leat 1689, din voia puternicului Dumnezeu, ajutând în această sfântă zi a Sfântului Chiril, născut-au fiul meu (Tomi) la Băneşti în grădina uncheşului Vâlsan, fiind fugar de tătari şi s-au botezat la octombrie 6, **fiind numele Sfântului Toma într-această zi** (s.n.)"[137]. Dintr-o altă perspectivă, însemnarea exprimă un grad aparte de trăire religioasă, de concentrare a sentimentului religios în fața naşterii şi a botezului, întrucât ele se petrec în bejenia pricinuită de invazia tătarilor. Insecuritatea oamenilor evidențiată de această însemnare provoacă intensitatea trăirii religioase, "grația divină" ("Dumnezeu ajutând ... născut-au fiul meu") fiind percepută în acest context ca un miracol[138].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[135] D. Pop, *op. cit.*, p. 130.
[136] G. Le Bon, *Opiniile şi credințele*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1995, p. 41.
[137] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 37.
[138] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 514.

O repertoriere a numelor de botez pe un eşantion ce exprimă un anumit nivel social şi cultural - acela al **elitei ecleziastice din lumea rurală** - evidenţiază faptul că universul onomastic este acelaşi, în linii mari, cu cel uzitat în întreaga comunitate. Astfel, onomastica dintr-o **familie ardeleană de preoţi** din zona Năsăudului, delimitată de un larg segment cronologic (1769 - 1891), cuprinde următoarele nume de botez: Ioan, Artenie, Iftode, Nastasia, Dumitru, Maria, Lazăr, Iacob[139]. Şi în cadrul acestei serii onomastice, numele de Ion revine de trei ori, iar cel de Dumitru de două ori. În opţiunile onomastice nu sunt de neglijat nici cele care sunt provenite din **reluările** de nume la fii, fiice sau nepoţi a numelor părinţilor şi bunicilor, ca tendinţă de a prezerva "**generatim per saeclam**" identitatea unei familii şi care, deopotrivă, reduplică şi presiunea sinaxarului în onomastică.

b. Cununia

Actul cununiei este taina prin care se consacră căsătoria, intrând în acelaşi tip de complementaritate în biografia creştină, precum botezul la naştere. Pe de altă parte, cununia, asemenea botezului, intersectează nu doar două destine creştine, acelea ale cuplului, ci şi "ritualul" cu "intimul", adică introducerea individului într-un act de celebrare a unei vârste, a unei etape din viaţa sa, care include o gestică de integrare într-o colectivitate. Peste toate grevează norma şi ritualul. Din perspectivă etnologică, momentul căsătoriei este o secvenţă din timpul "rostului"[140], împlinit printr-un "rit de integrare", anunţat sau precedat de "strigarea în biserică", adică anunţul public al viitoarei căsătorii. Încadrarea în timpul

---

[139] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 224.
[140] V. Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *op. cit.*, p. 40.

"rostului" aduce după sine, aşadar, "strigarea în biserică", iar întârzierea încadrării, din variate motive, este cenzurată de comunicare prin "strigătul peste sat" (în care sunt clamate defectele celui întârziat la căsătorie).

Cununia şi căsătoria ritmează ciclul de viaţă al individului, în care intimitatea lui este invadată de ritual şi, implicit, de colectivitate. Din perspectivă religioasă, cununia este un ritual de validare a unei împliniri în planul biografiei creştine şi, în egală măsură, un moment de concentrare în planul trăirii şi al sentimentului religios.

Momentul cununiei trebuie să fie pregătit şi anturat de o **stare de pietate aparte**. Astfel, cununia, aşa cum este menţionat într-un document din 1767, trebuie oficiată de preoţi doar în anumite condiţii, reclamate de normele creştine: "să nu cunune [preotul - n.n.] fără numai treji şi pe ai săi poporeni treji şi **ispovediţi** (s.n.) înaintea Sfintei Liturghii sau după Sfânta Liturghie"[141] sau, aşa cum rezultă dintr-un act din 1768: "să nu cunune [pe] **cei ce nu ştiu Tatăl Nostru, Zece Porunci şi Crede - ul** (s.n.)"[142]. Asociate acestor norme ale pietăţii sunt o serie de norme sociale care reglementează căsătoria, stabilite de dreptul bisericesc sau de actele sinodale. Astfel, la Sinodul din 1627, de sub conducerea Mitropolitului Dositei al Bălgradului, s-a stabilit că oficierea cununiei era permisă numai între membrii comunităţii de al patrulea grad de înrudire, de al treilea grad de "cumetrie" şi de "cuscrie" sau de al "treilea văr", fiind, de asemenea, pedepsite răpirile de fete sau de soţii[143].

---

[141] Z. Pâclişanu, *op. cit.*, p. 92.
[142] *Ibidem*, p. 156.
[143] D. Stănescu, *op. cit.*, pp. 100 - 103.

Căsătoria şi cununia stau sub patronajul total al bisericii şi credinţei, atât la nivelul **ritualului, cât şi al sensibilităţii**. Astfel, căsătoria este percepută de foarte multe ori drept un act care se petrece din voinţa sau determinarea divină. De exemplu, într-un răspuns la o cerere în căsătorie din 1847, din zona Năsăudului, se menţionează: "Noi încă ştim despre partea noastră, nu ne ferim de oameni de omenie, socotind că **de-a fi rânduit de la cel Preaînalt** (s.n.) ca tinerii noştri să fie la olaltă, **acel Preaputernic ceresc părinte poate să le dăruiască şi mijlociri bune spre a lor fericire** (s.n.)"[144]. Nerealizarea căsătoriei induce apelul la divinitate, toate obstrucţiile survenite în cazul căsătoriei urmând să fie soluţionate prin intervenţia divinităţii. O însemnare din 1700 din Ţara Oaşului evidenţiază modul în care, printr-o donaţie de carte, printr-un "apportatus" făcut bisericii, se rezolvă "necăderea" la căsătorie: "În Numele Tatălui, Fiului şi Sf. Duh Amin. Iată că în vreme ca aceea vrând popa Mihai să se însoare şi **nefiind cădere** (s.n.), s-au dat duhovnicu; că văzând voie lui, s-au slobozit să ieie o carte, anume Ohtoih, pentru ace necădere şi soţ ca Dumnezeu l-au **împuterit** (s.n.) pre popa Mihail cu soţul său, Mărie, aşişderea soacră-sa Ioana şi fiul său Toader de-au luat această sfântă carte, anume Ohtoih ..."[145]. În măsura în care cununia înseamnă o dezlegare, o "cădere" în planul propriului destin, ea se repercutează echivalent prin actul nupţial şi ca o "legare", o articulare a propriei vieţi, care presupune un tip de comportament ce stă sub semnul unei sensibilităţi exclusiv religioase. Astfel, o informaţie care transpune o lume din a doua jumătate a secolului al XIX arată că femeile din Moldova, căsătorite de curând, nu-şi descopereau capul sau legătura părului

---

[144] Şt. Buzilă, *O cerere în căsătorie dela 1847*, în "Arhiva Someşană", nr. 19, 1936, p. 82.
[145] D. Pop, *op. cit.*, p. 23.

făcută de naşa la nuntă "nici noaptea, nici când erau singure, sub motiv că o vede **Maica Domnului**(s.n.)"[146]. Deci, legătura făcută prin căsătorie în planul unui ritual este transfigurată într-o legătură a părului, fiind marcată de un aspect ce identifică un însemn fizic, de ţinută, al căsătoriei.

Aşadar, căsătoria beneficiază, dincolo de realizarea ei în zona raporturilor fireşti, interumane, de cuplu, şi de o consacrare prin voinţa divină, care semnifică, dincolo de toate avatarurile vieţii, o certificare şi o certitudine a acesteia în cadrul conştiinţei individuale şi colective. Acest fapt motivează şi apelul în momente dificile la divinitate.

Căsătoria, asemenea botezului, a rămas ca **moment excepţional** în memoria individuală, fiind înregistrată ca atare: "În anul 1764, iulie 18, s-au căsătorit scriitorul acestei cărţi, Ion Isăfăleanu logofăt"[147], (Transilvania); "M-am însurat, eu, Dimitrie Popovici, în 1797, iulie 19 zile, şi am luat soţie me pe Maria, fiica dumisale Irimie Radu ... iar nănaş aveam pe părintele Iacov Popovici, notaraş ... ne-am cununat în biserică la Arcuş"[148], (Transilvania); "Anul Domnului 1788, la noiemvrie 8. Să se ştie că la anul următor, fără două luni, cel numit mai sus m-am căsătorit, eu, dascălul Vasile ... cu Maria, fata preotului Costandin... **şi ne-am însemnat să se ştie numele nostru Vasile şi Maria**(s.n.)"[149].

În unele însemnări, amintirea căsătoriei este surprinsă în expresii ce conotează sentimente particulare de **afecţiune**, cu trimiteri evidente pentru reconstituirea sensibilităţii umane a unei

---

[146] Toader I. Ştefan, *Viaţa mea*, Bucureşti, 1934, p. 319.
[147] G. Ştrempel, *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, vol. I, Bucureşti, 1959, p. 107.
[148] *Ibidem*, p. 181.
[149] *Ibidem*, p. 204.

epoci, transmisă într-un vocabular în care adjectivul şi hipocorismul sunt alăturate: 1806 - "Să se ştie de când m-am însurat ş-am luat **iubita** (s.n.) mea soţie pe **Catrinuţa** (s.n.), fiica dumisale boierului Vasile Calmuschi şi a dumisale soţie Aniţa ... "[150]. Sentimentul iubirii, ca motivaţie a căsătoriei, se impune cu pregnanţă începând cu secolul al XIX - lea[151]. Astfel, în jurul anului 1830, întâlnim următoarea însemnare în lumea ardeleană: "Noi, cei mai jos semnaţi, am fost de faţă şi la întrunarea în biserică pentru plăcerea lor şi aşa au răspuns mirele şi mireasa ... Trifu, precum că din **dragoste** (s.n.) să împreunează unul cu altul nesiliţi de nimeni"[152].

Alteori, căsătoria este percepută la nivelul unei intense efuziuni sufleteşti, în care bucuria se asociază emfazei ce însoţeşte o realizare mare în plan individual, totul derulându-se într-un scenariu de asemenea religios şi anume în sunetul clopotului : 1802 - "Iar aceasta încă să fie înştiindu că când m-am însurat înainte cu trei sau patru săptămâni , unde am intrat de unde am eşit ori sat în târg, ori dimineaţa, ori amează̆zi ori sara, **tot clopote să tragă** (s.n.)"[153]. O altă percepţie a căsătoriei este plasată la nivelul bilanţului individual, la o retrospectivă elaborată la sfârşitul vieţii, căsătoria fiind privită în datele ei pozitive sau exemplare: " ... În anul 1866 fiind eu căsătorit de 36 de ani cu soţia mea Marta şi foarte bine vieţuind amândoi ..."[154]. Moartea unuia din cuplu declanşează o percepţie retrospectivă plină de candoare şi, în acelaşi timp, o undă de regret, senin mărturisit: "1774 an, de la 12

---

[150] Idem, *Catalogul manuscriselor ...*, vol. IV, p. 220.
[151] Şt. Lemny, *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII*, Ed. Meridiane, Buc., 1990, p. 112.
[152] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 137.
[153] *Ibidem*, p. 33.
[154] V. Leu, *op. cit.*, p. 50.

ceasuri seara s-au pristăvit, adică au răposat soţia mea Păuna, erița [preoteasa - n.n.] şi au fost amândoi în căsătorie ani 17 şi au făcut amândoi întru atâția ani trei feciori şi două fete: Preda, Nicolae, Măriuța, Ion, Măgdălina ..."[155].

Actul căsătoriei este plasat într-un cortegiu de **derogări, dispense** şi **dezlegări**, gestionate de biserică. Toate acestea mărturisesc, în cele din urmă, cadrul în care s-a manifestat comportamentul religios relativ la căsătorie, cadru delimitat şi impus de biserică. Astfel, pentru căsătorii petrecute între un bărbat şi o femeie, în care unul nu era din localitatea unde se oficia căsătoria, se cerea "**îndreptare**" sau dezlegare de la parohul localității din care provenea unul din membrii cuplului: 1816 - "Cinstiți preoți din Olpret ... mă rog pentru acest fecior Văsălie David, că de va fi putință a se căsători să-i dați **îndreptare** (s.n.), după cum veți şti sfinţiile voastre. Avut-au căsătorie au ba. Şi de-l ştiți că-i fecior holtei şi nu are **împedecare** (s.n.) să-i dați carte să se poată căsători." Răspunsul preotului din Olpret este următorul: "La feciorul acesta Vasilie David dau această **dreptate** (s.n.) că aici, la satul Olpret ... n-au avut nici o căsătorie, nici o dată ce să poate **căsători pre lege** (s.n.)"[156].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Acelaşi tip de dispense şi dezlegări se cer şi în cazul căsătoriilor cu alogeni. Într-o circulară episcopală din nord - vestul Transilvaniei, din 1801, se menționează: "Pentru înstrăinarea năcazurilor în căsătorie, **n-a fi slobod** (s.n.) pe cei străini adecă pe galiţieni, au leşi, pe muscani, pe bohemi, pe moravi, pe silezieni, pe ardileni şi pe cătane a lăsa la căsătorie fără de **adevărată scrisă mărturie** (s.n.), de la prepuşi să-i dată despre sloboda a intra în căsătorie, care mărturie va fi dator parohuşul a arăta

---

[155] *Ibidem*, p. 49.
[156] D. Pop, *op. cit.*,p. 72.

vicearhidiaconului spre judecată"[157]. Un alt gen de restricții la căsătorie erau impuse de părăsirea familiei de către unul dintre soți, care nu se putea ulterior recăsători dacă nu era dovedită moartea fostului soț sau fostei soții. Astfel, într-o circulară a episcopului din Sibiu, din 1786, se arată: " ... Pentru fețele cele căsătorite, dintre care una, fugită fiind, și cea rămasă și lăsată față a se căsători cu altă față voind mai înainte de dovedirea vieții și morții cei fugite ... după canoanele bisericii grecești neunite a Răsăritului, muierea bărbatului celui fugit, lăsată sau a muierii cei fugite bărbatului lăsat, nedovedind muierea moartea celui fugit a **nu se putea căsători** (s.n.) cu altă față"[158].

Nu au lipsit **încălcările normelor** bisericești și religioase referitoare la actul căsătoriei. Astfel, în 1754, în Bihor, a fost redactată o "Jalbă a unui părinte pentru a-și recăpăta fata răpită cu sila". Aici se menționează că o fată a fost furată și dusă la cununie și, fiindcă preotul a refuzat o cununie cu forța, fata a fost dusă în alt sat, unde preotul urma să o cunune. Părinții pleacă pentru salvarea fetei, încercând să plătească preotului care urma să realizeze cununia, "punându-i pe masă patru potori", fără succes însă. Preotul încerca prin alternarea metodelor coercitive cu cele destinate a câștiga bunăvoința fetei ("preotul a spus că o va cununa cu sila și o va bate opt de palțauă [baston - n.n.]" sau "făgăduindu-i năframă de mătase sau șapte măriași"). În cele din urmă, fata a fost cununată cu forța și a ajuns din cauza nesupunerii "roabă de șase săptămâni în temniță în oraș"[159]. Uneori, încălcarea normelor tradiționale și

---

[157] *Ibidem*, p. 119.

[158] Il. Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, vol. II, Sibiu, 1897, p. 317.

[159] Gh. Alexici, *Pagini din trecut. Cum s-a propeveduit Unirea în părțile bihorene*, Sibiiu, 1903, p. 24 - 25.

religioase privind cununia, convertită în păcat, precum furtul fetei sau "fuga cu o fată", este răscumpărată prin apelul insistent la preot pentru săvârşirea tainei cununiei. Sentimentul religios învinge, în cele din urmă, păcatul: "Adică eu, Ioniţă, ce am fugit cu o fată din satul Tupilaţi şi rudele nelăsând să o iau, am venit la sfinţia sa preotul Irimie, **am cerut această dumnezeiască pravilă** [taina cununiei - n.n.] şi nevrând preotul a mă milui, am venit la sfinţia ta de ne-am cununat. Costea Ioniţă"[160] (sec. XVIII).

Spre sfârşitul secolului al XIX - lea se constată o diminuare a controlului bisericii asupra căsătoriei, după cum se menţionează într-un act din 1899, emis în protopopiatul Agnita (Sibiu): "dacă două persoane căsătorite doresc să se despartă pot să o facă şi fără voia bisericii, trăind singuratici sau în concubinaje"[161].

Actul scris al căsătoriei, aşa cum rezultă dintr-o "Matricola copulatorum", din 1830[162] încorpora un formular, în care statutul candidatului la căsătorie era riguros urmărit: condiţia socială (**status seu conditio**), domiciliul (**habitatio**), religia (**religio catholica, acatholica**), vârsta (**anni etatis**), starea civilă (**coelebs, viduus**), naşi sau martori (**testes nomen et status**) şi observaţii în care erau prevăzute a fi înscrise dispensele confesionale de căsătorie, certificatul de botez, certificarea sau dispensele de majorat sau văduvie. Identificarea individului printr-o astfel de grilă formularistică îmbina date de stare civilă şi socială cu cele aferente profilului moral - religios.

Comportamentul religios controlat de biserică nu a exclus însă manifestările sau atitudinile **ireverenţioase** din cadrul

---

[160] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 49.

[161] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514, Protopopiatul Agnita.

[162] Cf. Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 55.

comunității privind căsătoria și cununia. În contextul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX, divorțul și concubinajul au fost foarte prezente în ciclul vieții familiale din lumea rurală. Divorțul s-a petrecut datorită unor multiple cauze, dintre care se detașează adulterul, estimat ca "prima condiție canonică" a despărțirii. Alături de adulter, alte cauze au fost: "pierderea calității morale - creștine, intrarea unuia dintre soți la mănăstire cu consimțământul celuilalt, înaltă trădare, dispariția unuia dintre soți, nebunia, întemnițarea pentru mai mulți ani, lepră etc."[163]. Divorțul a încurajat concubinajul, care a devenit și el o realitate socială recunoscută. Conform datelor rezultate din statistica copiilor botezați, situațiile de concubinaj puteau ajunge, la mijlocul secolului al XIX - lea, până la 6 % din totalul cuplurilor[164].

O altă direcție de investigare a comportamentului religios aferent căsătoriei este cea determinată de o raportare a acesteia la calendarul religios, la ciclul anual al posturilor și sărbătorilor religioase, care însumau 210 zile dintr-un an. Prestigiul și autoritatea religiei reglează pentru mult timp încă comportamentul religios în cadrul cununiei și căsătoriei, care se regăsește cu pregnanță la nivelul trăirii și sensibilității religioase în durata lungă.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

c. Împărtășania

Euharistia este una dintre tainele cu reverberația cea mai pregnantă în cadrul pietății individuale; "e cea mai momentoasă

---

[163] S. Bolovan, *Aspecte ale ciclului vieții familiale în satul românesc din nord - vestul Transilvaniei la mijlocul sec. al XIX - lea*, în Sabin Manuilă, *Istorie și demografie*, Ed. Fundația Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995, p. 129.
[164] *Ibidem*, p. 132.

dintre cele şapte Taine ale Noului Testament"[165]. Admiţând că unul din criteriile de evaluare a sentimentului religios este distanţa dintre "préscrit et vécu", atunci această "distanţă se măsoară, în principal, prin gradul de frecventare a sacramentelor"[166].

Împărtăşania, prin participarea la serviciile divine din biserică, devine, aşadar, taina cea mai des asumată din planul trăirii religioase: "împărtăşania frecventă, cu prilejul celebrării Liturghiei şi spovedaniei, care este o condiţie aproape necesară, tinde să devină astfel manifestarea prin excelenţă a pietăţii individuale"[167]. Impactul acestei taine a fost deosebit de mare, nu doar prin frecvenţa sa, ci şi prin emoţia provocată de "ocazia de a-l venera pe Iisus prin hostie"[168]. Este momentul realizării unei **comuniuni directe** cu Hristos, transsubstanţiat prin materialitatea pâinii şi a vinului. Tocmai datorită acestui impact, în mediul creştin occidental s-au constituit "devoţiunile euharistice", care se originează în sensibilitatea religioasă populară[169]. "Biserica, la început, catehiza în prealabil pe cei ce aveau să se boteze şi să se împărtăşească", întrucât comuniunea cu Hristos prin euharistie înseamnă comuniunea cu Logosul lui "Hristos, cel prezent în intimitatea tuturor, aspect de care nu se poate uita nici în sfânta împărtăşanie. Noi ne împărtăşim de Hristos nu numai pentru a potenţa sau sublima o vitalitate a trupului, pentru a **trăi nişte senzaţii mai puternice** (s.n.) ..., ci şi pentru a ne lumina tot mai

---

[165] V. Aga, *Simbolica biblică şi creştină*, Timişoara, 1935, p. 107.
[166] F. Boulard, *op. cit.*, p. 36.
[167] Ph. Ariès, G. Duby, *op. cit.*, p. 106.
[168] Fr. Rapp, *Réflexion sur la religion populaire au Moyen Âge*, în *La Religion populaire* ..., p. 68.
[169] Cf. E. Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion de Saint - Sacrament*, Paris, 1926.

mult sensul ființei noastre umane și personale și legăturile noastre cu toate cele ce există din logosul creator și mântuitor"[170].

Împărtășania a fost fixată atât în pedagogia creștină a catehismului drept unul din **primele cinci principii ale credinței,** cât și într-o serie de culegeri sau miscelanee, mai ales din secolul al XVII - lea, unde, alături de spovedanie și posturi, taina împărtășaniei este strâns legată de biserică, de frecventarea ei: "de biserică și de svânta pricestenie"[171], fapt ce exprimă primordialitatea ei în exercițiul sacramental. Maniera de realizare a împărtășaniei în mediul religios românesc a fost evidențiată încă din secolul XVII în jurnalele unor călători străini. Astfel, Iacob Hildebrandt (1656 - 1658) menționa că, în Țările Române, împărtășania se făcea "sub amândouă speciile, după felul grecesc și rusesc, punând prescurea în vin și oferind acest amestec cu lingura"[172].

Împărtășania, spovedania, mirul, toate laolaltă sunt urmărite cu insistență de biserică în raporturile cu credincioșii, mărturiile documentare evidențiind frecvent deviațiile de la participarea la aceste exerciții ale pietății individuale. Ofensiva nivelului clerical spre a impune sacramentele evidențiază indirect, de cele mai multe ori, sfidarea și indolența credincioșilor față de aceste taine. Ierarhia ecleziastică se manifestă cu precădere în avanpostul pledoariei pentru slujirea tainelor de către preoți, făcând, astfel, evident faptul că defecțiunile apar în zona pastorației preoțești.

---

[170] D. Stăniloae, *Pe marginea altei teme ecleziologice: euharistia*, în "Alfa și Omega" (supliment "Cotidianul"), V, 12, 24 dec. 1996, p. 8.
[171] I. Bianu, *op. cit.*, vol. I, p. 304.
[172] *Călători străini* ..., vol. V, p. 595.

La 1627, Mitropolitul Dositei al Bălgradului cere preoților ca spovedania și împărtășania "să se facă de patru ori într-un an pentru ficcare om"[173]. În 1767, episcopul Atanasie Rednic, sesizând grave derogări de la exigențele oficierii sacramentelor, lansează o serie întreagă de hotărâri în Sinodul de la Făgăraș: "Fețele care vor a primi taina căsătoriei ... și nu se vor **ispovădui și cumineca** (s.n.) să nu se cunune"; "preoții locului vor purta de grijă de turma lor ca fieștecare, adecă nu numai cei mari de vârstă, ci și cei mici, de la șapte ani înainte, și parte bărbătească și femeiască, în tot anul, mai ales la postul mare **să se mărturisească** (s.n.) ..."; "cinstitul protopop să aibă grijă în tot anul să aducă **mir sfințit** (s.n.) din acel an de la Scaun [episcopal - n.n.]"; "nici un preot, nici călugăr ieromonah să îndrăznească a sluji, sau **ispovădui** (s.n.) pe cineva fără carte de slobozenie de la Scaun, ca aceea nu-i slujbă, nici dezlegare adevărată"[174].

În 1801, într-o circulară a episcopului greco - catolic A. Bacinschi din Muncaci, se reiau aceleași cerințe privind practica sacramentală a împărtășaniei: "Încă cel mai mult va fi tare folositoare sufletului pre norod în parohie după pilda a celor mai întâi părinți ai noștri, ai Răsăritului, de nu în fiește care post, batâr numai în postul nașterii, în cel mare și întru a Născătoarei, iară în praznice mai mari, către Taina Pocăinței și **Euharistiei** (s.n.) pre norodul lui și ai pleca"[175]. Rigorile impuse de ierarhia bisericească în practicarea sacramentelor de către cinul preoțesc vizează cele mai variate aspecte. Astfel, în circulara din 1801 a aceluiași episcop se atrăgea atenția că Sf. Euharistie este ținută în loc necurat: " ... **cu cinste în rând și curat** (s.n.) a ține se cuvine pă Sf. Taină sau

---

[173] D. Stănescu, *Viața religioasă la români*, București, 1906, p. 100.
[174] Z. Pâclișanu, *op. cit.*, p. 153 et sq.
[175] D. Pop, *op. cit.*, p. 120.

Euharistie spre sama betegilor ţinută adeseori o muta şi aceasta cu frica lui Dumnezeu şi cu credinţă la cei bolnavi, spre primire a duce datorie şi lipsă este"[176]. Pledoaria pentru urmărirea varietăţii şi a detaliului în practica sacramentelor sunt o constantă în strategia pastoraţiei, impusă de ierarhi. Astfel, la 1899, în mitropolia ortodoxă a Sibiului, se cere ca preoţii să dezbată în conferinţe: "cum să proceadă preotul la mărturisirea credincioşilor şi ce fel de epitimii (canoane) să aplice pentru ca mărturisirea să fie în adevăr **doftorie spirituală** (s.n.)"[177] sau s-a fixat reglementarea ca cei din "Comitetul parohial să se cuminece în Sf. Postul mai ales în cel al Paştilor, iar în prima Duminică din post să se cuminece şi epitropii parohiali"[178].

Întregul cortegiu de norme, de corecţii, de control permanent impus de biserică asupra practicii sacramentelor evidenţiază, la prima vedere, uriaşe deficienţe în rândul credincioşilor: "Majoritatea locuitorilor de la ţară ignoră, pur şi simplu, mărturisirea păcatelor, mai ales euharistia", adică există o lume majoritară care nu s-a lăsat, în general, "modelată de credinţa evanghelică"[179]. Pe de altă parte, dincolo de aspectul deficitar, evaluat drept cvasiunanim în practica sacramentelor şi sesizat ca atare de biserică, nu trebuie uitat că tonul sau discursul clamoros al instituţiilor ecleziastice relativ la aceste fenomene, aparent impenitente, face parte din aşa-numita strategie în durata lungă de "clericalizare a religiei"[180], de impunere, începând cu sec. al. XIII -

---

[176] *Ibidem*, p. 118.
[177] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Lupşa, 1899.
[178] *Ibidem*.
[179] D. Barbu, *op. cit.*, p. 34 - 35.
[180] I. Kloczowski, *Du Moyen Âge au Lumière*, în *La Religion populaire*, C. N. R. S., Paris, 1979, p. 20.

lea, a unui "model de creştinism", care continuă şi astăzi. Acest aspect mărturiseşte faptul că biserica se află în "serviciul unei politici a ordinii"[181], cu finalităţi de control "centralizatoare", obsedată în permanenţă de **formalitatea practicilor**[182].

Supralicitarea de către biserică a deficienţelor practicii sacramentale nu delimitează întotdeauna exact o realitate în planul vieţii religioase. Exigenţele mereu ascendente ale bisericii se distanţează voit de realitatea credinţei, biserica fiind în egală măsură un "watch tower", care doreşte a **preîntâmpina automulţumirea**. Din acest motiv, biserica se poate defini ca obiectivare a tensiunii dintre model şi realitate. O corespondenţă cvasiperfectă dintre model şi realitate ar putea predispune biserica la anularea sau recuzarea propriei existenţe şi meniri.

---

[181] M. H. Froeschle - Chopard, *Une définition de la religion populaire à travers les visites pastorales d'Ancien Régime*, în *La Religion populaire...*, p. 192.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[182] M. de Certeau, *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières*, în *L'écriture de l'histoire*, 1975, p. 153.

CAPITOLUL III

MOARTEA CA PERCEPȚIE ȘI REPREZENTARE

Moartea și sentimentul morții au marcat în modul cel mai acut trăirea religioasă a oamenilor. Conștiința morții s-a dobândit odată cu "conștiința duratei", fiind consecventă procesului hominizării, întrucât "cele mai vechi morminte [de acum 45000 de ani - n.n.] marchează **intrarea în uman** (s.n.)"[1].

Creștinismul conferă morții o nouă dimensiune și anume o sublimare a ei în exemplaritatea jertfei lui Iisus și a Învierii sale, iar moartea omului primește sensul învierii – întrucât "non omnia moriatur" – fiind asociată "nădejdii Învierii". În planul pietății, aducerea aminte de o astfel de moarte este fertilizată în permanență de "anamneza liturgică a jertfei unice a lui Hristos pe cruce"[2]. În percepția imediată a pietății individuale, **sentimentul morții** este provocat, în principal, de **presentimentul ei**, de acel "sachant sa mort venir"[3].

În pietatea individuală, începând cu secolul al XVII - lea, presentimentul **morții inevitabile** este perceput atât la nivelul testamentelor, cât și la nivelul însemnărilor de pe marginea cărților vechi religioase, prin punerea în evidență a tensiunii dintre temporalitatea autorului și eternizarea prin scris, privit ca un act de devoțiune, de transmitere peste timp a textului și mesajului biblic.

---

[1] P. Chaunu, *Le mémoire et le sacré*, Paris, 1978, p. 153.
[2] Ierodiaconul Gabriel, *Aducerea aminte de moarte*, în "Studii teologice", S. V, XLV, nr. 3 - 4, 1993, p. 119.
[3] Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, vol. I, Paris, 1977, p. 13.

Percepția morții la un prim nivel, cel al **testamentelor**, se înscrie într-o paradigmă de largă cuprindere în discursul nuncupației: "de vreme ce moartea stă înainte în tot ceasul" (1673) sau "De vreme ce întâmplarea cea viitoare este nevăzută şi însăşi îngerilor necunoscută, pentru că numai la Dumnezeu toate sunt cunoscute"[4] (1744).

În cel de-al doilea caz, reprezentat de mulțimea însemnărilor de pe cărțile vechi religioase manuscrise, leitmotivul "**mâinii de țărână**" care a scris texte religioase, include o semantică explicită a morții, alături de care, uneori, implacabilitatea morții este exprimată prin formulări sentențioase, lapidare: "**De murit voiu muri** (s.n.) şi degitile îmi vor putrezi şi cine va citi toți mă vor pomeni ... şi am scris eu Măteiu Berindeiu ... 1780"[5].

Presentimentul morții sau, mai exact, conştientizarea morții se înscrie în "**moartea lungă**" întrucât aceasta este "repartizată în timpul vieții şi în fiecare zi din această viață", adică meditația asupra morții este imanentă desfăşurării vieții, modelării ei în sens creştin, deoarece fiecărui credincios i se cere "a trăi cu gândul la moarte"[6]. Trăirea morții se face atât în planul atitudinilor față de moarte, cât şi al sentimentului religios. **Sentimentul religios al morții** a fost generat, în principal, de "zguduirile religioase", provocate de "evenimentele de distrugere ale vieții, ca boala şi moartea"[7]. Atât atitudinile, cât şi sentimentul față de moarte primesc, aşa cum s-a arătat, o puternică modelare dinspre doctrina

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[4] V. Barbu, "*Sic moriemur": discourse upon death on Welachie during the Ancien Régime*, în "Revue Roumaine d'Histoire" (în continuare "R. R. H."), nr. 1 - 2/1994, pp. 114 - 116.

[5] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* ..., vol. IV, p. 206.

[6] Ph. Ariès, *op. cit*, p. 12.

[7] L. Bologa, *op. cit.*, p. 246.

şi mesajul creştin. Din această perspectivă, percepţia morţii induce tipologii, evaluări ale morţii: "**moartea bună**"[8] şi "**moartea rea**".

1. Moartea "bună" şi "frumoasă" este sfârşitul unei vieţi modelată creştineşte, a unei "vieţi juste şi sfinte petrecute în lume"[9]. Un text antologic privind percepţia unei astfel de morţi este o circulară din 1828 a episcopului ortodox din Vârşeţ: "Spune acuma au dară nu ar fi ţie **moartea ca o dulce adormire** (s.n.). când iubiţii fiii tăi, în cinste şi în bună stare crescuţi, deschinuiţi, înaintea stăpânirii şi în toate locurile norocoşi, **patul morţii tale ar înconjura şi cucernică faptă fac** (s.n.), binecuvântarea cea mai de pe urmă de la tine a primi şi când tu ai vedea că cu adevărat în inima şi sufletul lor numele şi **făptuirea ta cea părintească** (s.n.) afund ai sădit şi aşa pomenire după tine ai lăsat, care ei, în rugăciune **din inimă fierbinte** (s.n.), purcezătoare o vor înălţa şi cu cernite lacrimi fireşti preste mormântul tău vor vărsa, cred cu adevărat că tot părintele doreşte aşa viaţă şi al **vieţii sfârşit a avea** (s.n.)"[10]. Moartea este aici percepută cu benignitate, cu un sentiment de amenitate, "ca o dulce adormire": "non mortua sed dormiens creditur"[11]. Este o moarte frumoasă, care încheie o viaţă plină de devoţiune şi moralitate. Intrarea în veşnicie se petrece sub semnul beatitudinii, recunoscută în calitatea creştină exemplară a urmaşilor "în cinste şi bunăstare crescuţi". Intensitatea sentimentului religios în faţa morţii poate fi recuperată şi din descrierea regretului şi a jelaniei, prilejuite de decesul părintelui: "pomenirea după tine ai lăsat care ei **în rugăciune din inimă**

---

[8] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 19.
[9] *Ibidem*, p. 23.
[10] V. Leu, *op. cit.*, p. 24.
[11] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 23.

fierbinte (s.n.) ... şi cu cernite lacrimi fireşti ... vor revărsa". Exemplaritatea destinului creştin al părintelui reverberează în intensitatea trăirii religioase a fiilor în faţa morţii tatălui. Moartea bună sau moartea blândă este transpusă deseori prin alegorii de inspiraţie biblică. Astfel, o însemnare din 1814 de pe un miscelaneu menţionează: "Iar cine va ceti să-şi aducă aminte că tuturor ne este **mormântul o uşă şi moartea un pahar** (s.n.), care tot omul va să bea şi uşa mormântului toţi vom să trecem printr-însa"[12]. Uşa simbolizează pe Mântuitor, "Eu sunt uşa prin mine de va intra cineva păşune va afla" (Ioan 10, 9), iar paharul exprimă soarta, destinul (Ps. 11, 6; Isaia 51, 22; Matei 26, 39). Textul transmite o exprimare de "allegoria in verbis"[13].

Tot în categoria morţii "bune" se înscrie moartea privită ca o despărţire a sufletului de trup, a "soma" de "pneuma" şi care introduce în sensibilitatea religioasă o adevărată **anatomie a morţii**, o descriere detaliată şi analitică a momentului decesului, în care imaginaţia este dublată, în mod firesc, de o intensă trăire. În egală măsură este şi un exemplu de percepţie a **propriei morţi** sau a "**morţii eului**"[14]. O mărturie în acest sens sunt câteva versuri din 1750 redactate în Transilvania: "Acum ceasul mi-a venit / De acum m-am despărţit / Morţii, prietenii, mei acum lumea părăsişi / De atâta durere mi se desparte / Şi mă duc cele departe / Iată că mă duc cale lungă / N-au nimic să-mi ajungă / O, voi, picioarele mele / Cu care am umblat cu ele / Acum moartea v-au legat / O, voi, oh, cugetători / În lume veselitori / Acum moartea au apus / O, Sfinte

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[12] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* ..., vol. II, p. 21.

[13] J. Borella, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iaşi, 1995, p. 18.

[14] S. Nicoară şi T. Nicoară, *Mentalităţi colective şi imaginar social*, Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996, p. 101.

Arhanghele Mihaile / Cu numele Gavrile / Şi vă rugaţi lui Hristos / Să aflu şi eu folos / Şi vă rugaţi cu credinţă / Să aflu şi eu folosinţă." Descrierea anatomică a morţii (despărţirea sufletului, imobilizarea picioarelor, închiderea ochilor) este precedată de o percepţie a morţii ca şi o călătorie, iar, la sfârşit, se află o invocare a sfinţilor intercesori pentru dobândirea propriei redempţiuni. Moartea "bună" este consacrată şi de decesul unor figuri exponenţiale din comunitatea creştină, care provoacă în planul sensibilităţii colective manifestări şi atitudini ieşite din comun. Astfel, la moartea Mitropolitului Veniamin Costachi se menţionează: "La 1846, între 17 şi 18 decemvrie ... s-au săvârşit părintele Veniamin, proin Mitropolit ... plânsetele şi vaietele săracilor au fost atâta încât spun că **piatră din inimă să fi fost s-ar fi muiat** (s.n.), **jidovii săraci** (s.n.) au năvălit şi intrat în biserică, sărutându-i năsălia ... "[15]. Participarea săracilor la cortegiul funerar a fost o practică uzitată în Evul Mediu, cerută prin testamentul defunctului. În cazul exemplificat mai sus, se pare că participarea săracilor la înmormântarea lui Veniamin Costachi este spontană, depăşind un scenariu proiectat, în condiţiile în care se notează ca neobişnuită participarea evreilor săraci la funeralii.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

2. Moartea "rea" exprimă sfârşitul unui individ ale cărui viaţă şi fapte au eludat modelul creştin şi care, în percepţia colectivităţii, este menţionată ca atare. Asupra unui asemenea individ se exercită acte de redempţiune sau iertare, venite dinspre cei apropiaţi, cum ar fi, de exemplu, donaţii de cărţi pentru biserică: "să se ştie că această sfântă Evanghelie o am dat eu, protopop Daniil, dumisale lui Gălan Vasile. Aşa fiind lucrul, numitul Gălan Vasile a avut un fecior pe numele său, iară Vasile, carele **cu**

[15] I. Bianu, *op. cit.*, p. 313.

nenorocire şi ticăloşie (s.n.) acestei lumi grăbindu-l moartea au trecut **nespovedit şi neprivegheat** (s.n.) şi carele au rămas un căluşel şi cu sila au luat această sfântă carte pe sama bisericii Leşului ... ca să ştie pentru sufletul fiului său, numit Vasilie, pomană şi pentru iertarea păcatelor lui ... 1768"[16]. Pe de altă parte, moartea încheie un ciclu al biografiei creştine, în care ultima spovedanie şi împărtăşanie îşi au locul lor, bine determinat în ritualul şi practica pietăţii individuale, după cum, în planul sensibilităţii religioase, ultima euharistie sau "viaticum", realizată "in articulo mortis", semnifică tensiunea "existentă între teama de Satan şi speranţa reînvierii"[17].

Moartea prin omucidere este o altă variantă a morţii "rele", aspect cunoscut şi sub denumirea de **păcat de moarte**. Această sintagmă exprimă, la fel ca şi în exemplul de mai sus, sfârşitul intempestiv al vieţii unui individ care nu a beneficiat de sacramentele de dinaintea morţii. În acest caz, asupra ucigaşului se proiectează aceleaşi acte de redempţiune. Astfel, din aceeaşi localitate şi anume Leşu Bistriţa – care poate fi socotită ca un sat cu o acută conştiinţă a păcatului – provine următoarea însemnare: "această carte am cumpărat eu, Gavril Vălean din Leşu, pentru că **am căzut în păcatul uciderii** (s.n.), cu prileaj de puşcă, adică pe Urâta Toderă Porhiri în anul 1762, iunie 22 ... şi am dat sfintei biserici în Leşu a sfinţilor făcători de minuni şi tămăduitori fără de arginţi, Cosma şi Dămnean, pentru iertarea păcatului nesocotinţii păcatului meu să fie pomană"[18]. Gestul expiaţiei, în acest caz, concentrează în sine trei elemente, etalate **gradual**: mărturisirea

---

[16] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 89.
[17] G. I. Snoek, *Medieval Piety from Relies to Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Ed. E. I. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 115.
[18] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 89.

păcatului, păcatul prin faptă ("păcatul uciderii") şi păcatul gândului ("păcatul nesocotinţei păcatului meu"). Acest aspect mărturiseşte o puternică trăire religioasă în zona căinţei şi actului redempţiunii. O altă însemnare din sec. XVII, din zona Bihorului, menţionează: "Această carte o am dat Magerii la beserica din Obârşie pentru că au **greşit de au omorât** (s.n.) pe Flore Pavel din Obârşie şi au dat de au făcut pace cu frăţia lui Pavel, cartea să fie pomană sufletească ..."[19]. Actul expiaţiei, concretizat în donaţie, cuprinde: recunoaşterea uciderii ("au greşit de au omorât"), cererea iertării şi împăcarea cu fratele victimei ("au făcut pace cu frăţia lui Pavel"). Căinţa ucigaşului exprimă, şi în acest caz, un acut sentiment religios al păcatului de moarte. Criminalii, sinucigaşii sau ireverenţioşii cu cele sfinte sunt supuşi unei "severităţi" atât în planul ritualului, cât şi al percepţiei şi sensibilităţii religioase. La 1899 se menţionează că "pentru criminali, la înmormântare **să nu se tragă clopotele** (s.n.), iar celor care vorbesc urât de cele sfinte să li se refuze cuminecătura"[20].

Aşadar, o viaţă care se încheie necreştineşte, fie din cauza unei întâmplări, fie din cauza unei trăiri ireverenţioase pe pământ, fie din cauza morţii prin ucidere, poate fi calificată drept o moarte "rea", pentru că "un deces survenit atunci când credinciosul nu are posibilitatea de a se spovedi şi de a se împărtăşi pare suspect. Nu există dovada unei morţi bune, care să deschidă calea divinităţii spre sufletul celui defunct"[21].

---

[19] Fl. Dudaş, *Memoria vechilor cărţi româneşti*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1990, p. 157.

[20] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514, Protopopiatul Mureş Oşorhei.

[21] J. Paul, *op. cit.*, vol. II, p. 319.

În proximitatea morții rele poate fi plasată și noțiunea de **moarte "improvisa"**[22], moartea neașteptată, care nu se încadrează în discursivitatea morții consacrate de modelul creștin al vieții și al decesului. Din perspectiva unei speculații semantice, acest mod de a sfârși viața este mai apropiat de noțiunea de **a deceda** decât de **a muri**. Percepția unei astfel de morți în sensibilitatea creștină este exprimată de o anecdotică a morții, nu de o înregistrare sau o consemnare a ei; **neprevăzutul impune povestea**, descrierea inspirată de surpriza morții fiind urmare a unui șoc emoțional. Descrierea vieții în firescul ei, întreruptă "ex abrupto", retușează o sensibilitate aparte.

În general, "mors improvisa" este determinată de o boală neașteptată. În 1766, este înregistrată moartea voievodului Scarlat Ghica, evaluată ca o moarte neprevăzută: " ... noiembrie 2, sâmbătă dimineața, s-au aprins prăvăliile Herescului, în târgul Cucului, de au ars de tot, mergând și Măria Sa Scarlat Ghica Voievod la foc și atunci s-au bolnăvit din ceasu-acela. Dichembrie 2, sâmbătă dimineața la un ceas au lăsat sănătate la toți creștinii în casele dumnealui Brâncoveanului, auzind mulți că au murit de ciumă și zicea, dar **numai milostivul Dumnezeu știe de moarte** (s.n.), că pă urma Măriii Sale n-au mai murit nimeni"[23]. Anecdotica morții neprevăzute a domnitorului Scarlat Ghica se încheie printr-o meditație des uzitată, ce opune "incertitudinea momentului morții", "certitudinii morții"[24], aflată în exclusivitate în gestiunea divinității.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Dacă "mors improvisa" este o moarte neașteptată, "**mors repentina**" este o moarte fulgerătoare. Recuperate din percepția și sensibilitatea religioasă prin anecdotica care le însoțește, se poate

---

[22] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 19.
[23] I. Corfus, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975, p. 298.
[24] J. Paul, *op. cit.*, p. 323.

constata că aceste două tipuri de moarte (neașteptată și fulgerătoare) se află într-un raport **invers proporțional** față de povestirea morții. În moartea neașteptată, care încorporează un timp mai lung, acela al bolii, anecdotica este mai scurtă, pe când în cazul celei fulgerătoare, care, în mod firesc, se petrece într-un timp scurt, anecdotica este mai lungă, mai elaborată, întrucât și șocul sau emoția unei astfel de morți determină o explicație mai lungă, mai lămuritoare. Șocul morții fulgerătoare dilată informația sau, mai exact, explicația asupra împrejurărilor morții: "1813, iunie 21, au răposat frate-meu Mihai Voina sara și s-au îngropat iunie 22. **Nefiind bolnav** (s.n.), vineri sara, la 5 ceasuri, au ieșit de la școala săsească și viind eu pă urmă l-au ajuns și au venit în casă și numaidecât au ieșit afară de s-au jucat și au venit iarăși acasă și viind acasă s-au văitat de cap și au mâncat puțintel și s-au închinat și s-au culcat. Și peste noapte s-au tot văitat și dimineața au început a vărsa tot sânge și atât i-au fost ... Aicea însemnăm cele ce s-au întâmplat ... în jos anume Ioniță Ion Voina Basarab"[25]. Boala, drept cauză a morții, a fost un domeniu chestionat încă de la sfârșitul secolului al XVII - lea, când se instalează asupra morții o nouă viziune, asociată "unei curiozități reci, deja științifice"[26]. Această percepție medicalizată asupra morții aduce caracteristicile unei **morți supravegheate**, adică inventariate la modul în care ea se petrece, o analiză a cauzelor care au determinat-o, în sensul că **fiecare individ are moartea sa**, realizându-se, astfel, o particularizare a morții. Acest aspect este relevat cu pregnanță începând cu mijlocul secolului al XVIII - lea, în contextul

---

[25] M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.*, vol. I, p. 466.

[26] A. Pippidi, *Vision de la mort et de l'au - delà dans les anciennes sources roumaines*, în "R. R. H.", XXIII, nr. 1 - 2, 1994, p. 94..

repertorierii vieţii şi morţii individului creştin în matricolele bisericeşti.

Matricolele bisericeşti înregistrează o adevărată **stare civilă a morţii** individului, dar, mai exact, a **morţii individuale**. Astfel, într-o "Matricola mortuorum" dintre 1825 - 1831, sunt înregistrate următoarele date care particularizează moartea: **tempus mortis** (timpul morţii), **Nomen mortui** (numele mortului), **aetas** (vârsta) - defalcată în cinci secvenţe (moartea până la 1 an, de la 1 la 4 ani, de la 4 la 20 de ani, de la 20 la 40 de ani, de la 40 la 65). Apoi se fac menţiunile legate de felul morţii sau "**genus mortis**", care poate fi moartea cauzată de infirmitate, adică moartea neviolentă (**consueta** - obişnuită, **epidemicae** - epidemii, **variolae** - variolă, **rabies** - turbare etc.) şi moartea violentă, provocată de sinucidere - **suicidium**, nenorociri - **infaustiones** sau crimă - **ob aliis occisus**. În cazurile de moarte violentă, în rubricatura matricolei este formulată întrebarea "dacă s-au făcut sacramentele necesare muribundului", precum şi dacă există certificarea morţii, "per medicam inspectionem"[27]. De asemenea, este necesar să se menţioneze locul şi data înmormântării: "locus ubi et dies quo sepultura per acta est"[28]. Aceeaşi supraveghere asupra morţii şi înmormântării se manifestă şi în cazul decesului cauzat de epidemii, când dimensiunile morţii sunt ample şi **greu de controlat**. Într-o circulară din 1831 a episcopului Samuil Vulcan se arată că, în timpul holerei, "acea groaznică boală", mulţi oameni sunt îngropaţi în alte localităţi, fără ştirea "pastorului sufletesc" (parohul din localitatea de baştină a mortului). Se cere să se întocmească un extras de deces din matricola parohiei locului de înmormântare, care să fie trimis parohiei de domiciliu a decedatului. Iar, dacă

---

[27] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 54, p. 64.
[28] *Ibidem*, p. 38.

moartea nu este trecută în nici o matricolă, se "va asculta despre întâmplata moarte şi îngropare măcar din mărturii sub jurământ şi această stare împrejur le va scrie în matricolă"[29].

3. "Hora mortis" sau *momentul morţii* intră în componenţa timpului eshatologic, articulând timpul omului şi se exprimă "printr-o metaforă: despărţirea sufletului de trup"[30]. "Ora morţii" este plasată sau percepută într-un cadru referenţial, compus din "secvenţe"[31] diferite, varietatea acestora fiind determinată de pregnanţa evenimentului morţii, de impactul puternic pe care îl are în mentalul individual şi colectiv. Astfel, într-o însemnare din 1844, se arată: "Să se ştie de când au murit soţul meu, Safta, de la anul 1836 la iunie în 14 zile duminecă în vremea **sfintei şi dumnezeieştii Liturghii** (s.n.). S-au săvârşit din viaţă în **postul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel** (s.n.), la a treia săptămână ..."[32].

Momentul morţii este conturat de trei referinţe temporale: **timpul liturgic** ("în vremea sfintei Liturghii"), **timpul laic, astronomic** ("anul 1836, la iunie 14 zile"), şi **timpul calendarului creştin** ("în postul Sfinţilor Apostoli Petru şi Pavel").

Timpul liturgic se referă, în principal, la ziua Liturghiei, la succesiunea Liturghiilor, moartea, în exemplul din însemnarea de mai sus, fiind o coincidenţă cu orele Liturghiei. Liturghia dimensionează şi identifică o zi din succesiunea diurnă. Timpul liturgic este o secvenţă din timpul "iconomiei mântuirii", este o întâlnire cotidiană a credincioşilor cu "illud tempus (vremea aceea) şi regăsirea tuturor într-un acelaşi tot de comuniune frăţească cu toţi

---

[29] *Ibidem*. Circulara din 30.11.1831 a episcopului Samuil Vulcan.
[30] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 12.
[31] S. Nicoară, T. Nicoară, *op. cit.*, p. 203.
[32] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 205.

sfinții din toate timpurile", este o trăire într-un veşnic prezent, "nunc aeternum"[33]. A doua referință temporală, cea laică, fixează cu exactitate moartea în timpul concret. Ea defineşte "clipa morții" (l'instant du déces) ori "punctul morții" (the point of death)[34]. Acest tip de timp a început să fie relevat începând cu secolul al XVIII - lea, când apare o "criză a viziunii tradiționale asupra temporalității", adică asupra viziunii religioase, iar "noul timp" modern tinde să devină o regulă a întregii obşti[35].

Timpul morții impune, de asemenea, conotații aparte în **vocabularul** circumscris percepției morții. Dacă moartea în timpul astronomic este exprimată prin "**au murit**", în timpul de calendar ea este menționată prin "**s-au săvârşit din viață**", astfel încât proiecția morții în timpul de calendar conturează un plus de pietate. "Săvârşirea din viață" este expresia unei împliniri prin moarte a destinului creştin, o translație firească din temporal, moartea fiind asumată ca etapă în teleonomia creştină. Acest timp al "săvârşirii din viață" încorporează şi **timpul ritualului morții** sau al înmormântării. Cel decedat în ziua de duminică, 14 iunie, este îngropat în ziua de 17 iunie, deci la un interval de trei zile. Este un timp circumscris ritmului "ritualului de trecere"[36]. Acest timp al ritualului morții cuprinde două etape: prima este reprezentată de cele trei zile în care se petrece priveghiul (care, din perspectivă etnologică, include şi aşa - numitele "jocuri ale priveghiului", care este un ritual de "captatio benevolentiae"[37] a divinității), cea de a doua include slujba prohodului, pomana (praznicul după

[33] D. Ciobotea, *op. cit.*, p. 201.
[34] I. Petraş, *Ştiința morții*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995, p. 37.
[35] Şt. Lemny, *op. cit.*, p. 154 - 155.
[36] V. Mihăilescu, I. Popescu, I. Pânzaru, *op. cit.*, p. 47.
[37] *Ibidem*, p. 19.

înmormântare). În cea de a doua etapă sunt de remarcat cele şapte zile de pomenire a mortului, încheiate cu slujba de parastas sau panahida.

Timpul calendarului este un timp "mai lung", articulat de ciclul posturilor şi menţionarea lui ca referinţă a decesului evidenţiază o presiune încă foarte puternică a dimensiunii religioase a timpului în "cadrele gândirii" şi sensibilităţii individuale şi colective. Şi aceasta este cu atât mai mult sesizabilă cu cât timpul laic este anturat de cele două dimensiuni religioase ale timpului, aspect recognoscibil chiar la mijlocul secolului al XIX - lea: "leat 1851, ghenarie 27. În ziua de Iftimie celei Mari [Cuv. Eftimie cel Mare - n.n.] s-au trecut din viaţă sora mea Marica, noaptea au trecut din viaţa cea **vrednică** (s.n.) şi cea **veşnică** (s.n.), leat 1851, ghenarie noaptea s-au trecut din viaţă maica mea Eftimia, a fost trecută din **viaţă această vrednică în cea veşnică** (s.n.) în ziua aducerii moaştelor celor dintre sfinţii părinţilor noştri Ioan Gură de Aur şi înmormântarea i s-a făcut în ziua Sfinţilor Trei Ierarhi, în 30 ghenarie"[38]. Această însemnare oferă şi alte sugestii privind interpretarea timpului morţii. Alături de referinţele temporale prezente în însemnarea din 1844, apare şi o altă modalitate de înscriere a timpului morţii, mai discursivă, care conservă mai pregnant un timp religios în sensul conferirii unei dimensiuni kairotice acestui timp, adică momentul morţii este vremea trecerii din "**viaţă aceasta vrednică**" în "**cea veşnică**". Este momentul sau vremea "sfârşitului creştinesc"[39], este un **timp axiologic**, adjudecat iconomiei mântuirii sau, altfel spus, este momentul în care omul "sfârşeşte cum a trăit". Pe de altă parte, "hora mortis", ca trecere la viaţa veşnică, **comprimă** două calităţi ale aceluiaşi timp creştin şi

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[38] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 143.
[39] D. Ciobotea, *op. cit.*, p. 205.

anume timpul apropiat, proxim ("viaţa aceasta") cu cel depărtat ("cea veşnică"), adică **timpul acesta** intră în atingere cu **timpul acela** sau temporalul se transferă în eternitate.

4. Meditaţia asupra morţii este o componentă semnificativă a sensibilităţii religioase relativă la moarte. Problema morţii şi a misterului ei guvernează gândirea omului, iar "viziunea morţii este una din axele gândirii religioase", deoarece evenimentul morţii determină un "reflex religios profund"[40], care, în cele din urmă, dinamizează sensibilitatea creştină. În aceste meditaţii, omul se **proiectează pe sine** în faţa morţii sau **se raportează la moartea altuia**. Autoproiecţia în faţa propriei morţi provoacă atât sentimente de teamă sau înfricoşare, cât şi o analiză asupra vieţii trăite, asupra bilanţului de fapte bune şi rele din trecerea pământească. Teama care sensibilizează sau acutizează gândirea omului nu este faţă de **moartea propriu - zisă**, privită ca extincţie, ci, mai ales, faţă de **judecata din urmă**, de "înfricoşata judecată". Toate acestea exprimă o mentalitate predominant religioasă. La 1798, diacul Dimitrie Georgescu cere să "fie pomenit la a doua înviere când este fără putere şi **stă la judecată dând răspuns pentru ale sale fapte** (s.n.), dar nu acum trăind, ci când voi fi cenuşă, praf şi pământ ..."[41]. Aceeaşi inquietudine asupra bilanţului vieţii după moarte este mărturisit şi într-o însemnare din 1867, la care este alăturată şi o meditaţie asupra deşertăciunii vieţii omeneşti: "toate sunt deşertăciune cele lumeşti câte nu rămân după moarte, toate rămân fiindcă nimică am dus în lume şi nimică nu putem scoate fără

---

[40] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 205.
[41] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor...*, vol. IV, p. 237.

numai puţin fapte bune de s-or întâmpla (s.n.) 1867 noiembrie 24 ..."[42].

Pe de altă parte, atât în primul caz, cel din 1798, cât şi în cel din 1867, moartea este percepută ca o **dematerializare a omului**, privit ca o alcătuire trup - suflet ("când este fără putere" sau "cele lumeşti nu rămân după moarte"); moartea, ca dematerializare, conferă omului ipostaza proprie judecăţii din urmă, care este reperată prin grila impusă de codul etic creştin: fapte bune, fapte rele.

Meditaţia provocată de moartea "celuilalt" sau a "altuia" este mult mai frecventă, dar motivată de acelaşi "reflex religios profund", ca şi în cazul autoproiecţiei asupra morţii. Moartea, prin implacabilitatea ei, se situează deasupra ipostazelor dinspre care este privită. Ea preexistă în "conştiinţa temporalităţii", sensibilizată, în primul rând, ca "memento mori", deoarece, aşa cum arăta P. Chaunu, "moartea unuia singur este moartea tuturor şi înseamnă, deopotrivă, moartea lumii"[43]. Într-o însemnare din a doua jumătate a secolului al XVIII - lea, există o meditaţie prilejuită de moartea unei tinere fete de 15 ani. Această moarte prematură determină o puternică emoţie: "... nu cu puţine lacrămi am scris acest mai întâi pentru ce a multora par devreme şi de tânără vârstă secerară a să". Moartea nu este doar încheierea vieţii unui om în vârstă, păcătos, ci ea seceră şi pe omul de "tânără vârstă şi sănătos". În continuare, autorul însemnării, şocat de moartea omului tânăr, îşi **autoanalizează** propria viaţă şi, în termenii unei intense trăiri religioase, conchide că încă nu este "destoinic de a da laudă şi făcătoriului meu, Dumnezeu [pentru - n.n.] starea în care mă aflu". După acest zbucium sufletesc, autorul trece într-o altă treaptă a

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[42] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 221.

[43] P. Chaunu, *Le mémoire et le sacré*, Calmann Lévy, Paris, 1978, p. 251.

trăirii religioase şi se împacă cu propria moarte după ce consideră "lumea aceasta cu totul de nimică şi înşelătoare". De la **împăcarea** cu inevitabilitatea morţii, el trece într-un grad mai înalt al sensibilităţii religioase şi anume la **beatitudinea** determinată de apropierea prin moarte de împărăţia lui Dumnezeu: "... mare bucurie am că mă duc la părintele şi făcătorul ... Domnul". Această trecere în împărăţia divină este implorată Mântuitorului dinspre o stare de intensă **umilinţă**: "Iisus Hristos iconomiseşte cu pronia cea Dumnezeiască pentru ticălos ... mântuire să aud glasul cel milostiv să mă primească ... în sfinte lăcaşurile tale cu tot ...". Încheierea meditaţiei adoptă un ton mai detaşat, care stă sub semnul lui "fortuna labilis": "n-a fi omul simţitoriu cu fire omenească care să nu cunoască nestatornicia ei ... până la această vârstă ce am ajuns de 22 sau 3 ani nimică nu socotesc că ar rămâne statornic în lumea aceasta"[44]. Această meditaţie transpune o complexitate a trăirii religioase asupra morţii, în care moartea "altuia" provoacă **asumarea propriei morţi**.

Secolul al XIX - lea aduce în planul sensibilităţii religioase legate de moarte percepţii noi. Moartea celor foarte apropiaţi, a membrilor de familie, este percepută printr-o sensibilitate afectuoasă, mai intensă şi mai directă; decesul acestora determină o concentrare a afecţiunii, tradusă în termeni necenzuraţi de formalismul vocabularului premodern. Durerea despărţirii de cei dragi este, aşadar, redată printr-o expresie degajată de nota unui hieratism lexical: "Au răposat **dulcele** (s.n.) meu părinte în 21 februarie 1870 la 3 ceasuri ... răposat-au **dulcea** (s.n.) mea soră Maria, în vârstă de 30 de ani, în al 11-lea an al căsătoriei sale şi

---

[44] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 7.

s-au mutat la cei drepți în 10 august ... la 1/2 3 ceasuri dimineața 1870. Scris-am eu **dulcele** (s.n.) ei frate, Nică ..."[45].

Acest nou tip de sensibilitate, aflat în perimetrul conceptului de "mort de toi", moartea celuilalt corespunde modelului cultural şi spiritual instaurat de romantism. "Prin intermediul afectivității şi sentimentelor dezlănțuite, el [omul - n.n.] descoperă moartea ființei iubite: veritabilă revoluție în domeniul sentimentelor, accentul cade pe ceea ce englezii numesc **privacy** (s.n.)... spaima de moarte e deviată spre celălalt, cel drag. Moartea devine patetică şi frumoasă, asemenea naturii, mării, cerului nemărginit."[46]

Impactul morții în sensibilitatea individuală şi colectivă determină meditații în care, prin spontaneitatea exprimării, i se oferă evenimentului morții un context metaforic, care retuşează sentimentele şi percepția de cele mai multe ori tradițională: "Aice însămnez ca să se ştie de cându dascălul Chesarie, tatăl meu [a răposat - n.n.], den vremi **când era țara supărată de oastea neamțului** (s.n.), care întâmplându-se într-aceea vreme de erna dragoni la noi în Margineni, leatul 1794"[47]. Peste familiaritatea sentimentului în fața morții tatălui se suprapune un context îndoliat ("când era țara supărată"), o realitate exterioară plină de tristețe, ce poate trimite la contextul care **coparticipă** la deces, cu sugestii înspre zona "morții mioritice". În acelaşi perimetru de analogii, cu substrat de mitologie populară, se poate exemplifica, eventual, faptul că moartea şi înmormântarea, însoțite de ploaie, denotă că cel decedat, având o biografie creştină exemplară, este plâns de întreaga lume sau cel mort plânge după lumea terestră.

---

[45] *Ibidem*, p. 246.
[46] I. Petraş, *op. cit.*, p. 22 - 23.
[47] M. Moraru, C. Velculescu, *op. cit.*, p. 184.

Cert este că o moarte percepută pe un fundal exterior, eminamente încărcat de tristeţe, potenţează trăirea religioasă şi, în egală măsură, îmbogăţeşte repertoriul atitudinilor reflexive asupra morţii.

5. Ritualul şi ceremonialul înmormântării consacră o trăire în spaţiul public al sentimentului religios, developând în acelaşi timp atitudini şi comportamente religioase. **Ponderea ritualului** în fenomenul atitudinii faţă de moarte este deosebit de mare, în detrimentul trăirii autentic religioase a evenimentului morţii. Ceremonialul funerar încorporează diverse "clase de servicii, identice ca substanţă, dar diferenţiate prin forma, prin strălucirea ceremoniei, prin decor", întrucât "oamenii au fost ghidaţi mai mult de vanitate decât de spiritul credinţei şi al rugăciunii"[48].

Deşi moartea este bine fixată în discursul eshatologiei creştine, ea provoacă, în principiu, "o nelinişte religioasă pură", totul fiind însă dominat de ritual, mai exact de "ultimele sacramente şi de funeralii"[49]. Ritualul şi ceremonialul pot fi însă adjudecate **reprezentărilor "în mişcare" despre moarte** şi imaginarului morţii, dincolo de care se pot decripta manifestări specifice ale trăirii religioase.

Cortegiul rămâne, în cadrul ritualului şi ceremonialului, interfaţa cea mai frecventată a comportamentului religios în faţa morţii. Convoiul funerar transferă în datele unui ritual oficializat şi tipologizat drama şi "deplorăţiile" morţii. Peste lamentaţia informală se suprapune clericalizarea fenomenului morţii şi înmormântării: "familia, prietenii, deveniţi silenţioşi şi calmi,

---

[48] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 214.
[49] *Ibidem*, p. 223.

încetează de a fi principalii actori ai unei acţiuni dramatizate"[50]. Procesiunea înmormântării devine solemnă şi este "imaginea simbolică a morţii şi a funeraliilor"[51].

Cortegiul funerar, în alcătuirea lui, purta pecetea **însemnelor sociale ale defunctului**, existând, astfel, diferenţieri evidente între cortegiul Domnului, boierului şi acela al oamenilor simpli. Mărturiile documentare din secolul XVII vădesc în mod pregnant demnitatea socială a defunctului, care reverberează într-o anumită "demnitate religioasă" în gestica solemnităţii.

Un exemplu de **cortegiu domnesc** este cel din 1699 la înmormântarea jupânesei Stanca, mama voievodului Constantin Brâncoveanu: " ... au rânduit mulţi boieri, toate rude de-ale Măriei Sale întâi, în curte la dumneaei făcându-se pogribanie, cu sobor mare, cu **toţi arhiereii** (s.n.) câţi ei se aflau în oraşul acesta Bucureşti şi cu **toată boierimea şi slujitorimea** (s.n.). Şi aşa isprăvindu-se slujba cu mare cinste, ridicând-o într-o caretă, rămase Măria Sa împreună cu **toată casa Măriei Sale** (s.n.) şi cu **toate rudele sale** (s.n.) la amară întristăciune şi mâhnire"[52]. **Nivelele de reprezentare** în cortegiul funerar erau constituite din: arhierei, boieri, slujitori, care reprezintă un prim eşantion de reprezentare, la care se adaugă familia Domnului ("casa Domnului") şi rudele Domnului ca al doilea eşantion de reprezentare. Prestigiul domnesc, princiar al defunctului este reliefat prin faptul că toate aceste eşantioane erau prezente în **integralitatea lor**: "toţi", "toate", "toată". Această prezenţă denotă faptul că doliul era asumat la nivelul întregii comunităţi.

---

[50] Ph. Ariès, *op. cit.*, vol. I, p. 164.
[51] *Ibidem*, p. 165.
[52] C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe*, vol. II, Iaşi, 1972, p. 73.

Decorul cortegiului funerar transpune, de asemenea, în mod direct, demnitatea socială a celui defunct: "sicriul era purtat pe umeri de marii boieri ai țării", sicriele "se căptușeau cu atlas roșu", iar "rădvanurile defunctei urmau cortegiului funebru, trase de cai albi, bocitoarele cu broboade negre erau fete din casa moartei"[53]. Prestigiul social și material al defunctului se reflectă și în **ceremonialul post - mortem**: pomeni, parastase etc. Munificența etalată în acest context echivalează statutul social și material al defunctului: "După înmormântare aveau loc praznice, la care se împărțeau săracilor pomeni, care se repetau a 3 - a, a 9 - a, a 40 - a zi, precum și a treia, a șasea, a noua și a douăsprezecea lună după moarte. Pomenile erau în bani și în natură, lumânări de ceară, covrigi și colive, pe care, luându-le, țăranii spuneau: <<Dumnezeu să-i ierte sufletul>>. La parastasul de 40 de zile, numit sărindar, se împărțeau daruri mai importante: basmale de preț, în care se legau monede după punga fiecăruia: **domnii - galbeni, boierii - arginți și săracii - gologani** (s.n.)."[54]

Structura sau componența convoiului mortuar domnesc, începând cu secolul al XVII - lea, se înscrie într-un scenariu de "durată lungă", în care însemnele sociale ale defunctului sunt puse în evidență prin **coparticiparea** tuturor componentelor reprezentative ale societății. **Semantica cortegiul funerar** exprimă, în mod direct, puterea și **reprezentarea puterii**[55] defunctului, convertit în ultimul omagiu depus atât în plan religios, cât și în planul raportului de vasalitate. Convoiul mortuar este un "**clișeu maximalist**" al puterii princiare sau regale, iar componentele

---

[53] *Ibidem*, p. 74.
[54] *Ibidem*.
[55] J. Blanchard, *Les Entrées royales. Pouvoir et représentation du pouvoir à la fin de Moyen Age*, în "Littérature", Larousse, mai 1983, pp. 4 - 6.

cortegiului decodifică **subiectele** acestei puteri: puterea laică (armata, administrația, organizațiile profesionale), puterea bisericească (episcopi, preoți, călugări) și mulțimea ("gloata"). Convoiul omagial este o desfășurare esențială a "ierarhiei și ordinii sociale"[56].

Comparând cortegiul de înmormântare din 1716[57] al doamnei Pulcheria, soția lui Nicolae Mavrocordat, cu cel al voievodului Grigorie Ghica din 1834[58] și cu cel din 1927, de la înmormântarea Regelui Ferdinand I[59], cortegii plasate într-un segment temporal de peste 200 de ani, se constată următoarea structură:

1716:	**1834**:	**1927**:
1. Sicriul purtat de șase mari boieri (banul, vornicul, logofătul, spătarul, vistierul și clucerul)	1. Opt boieri mari scot sicriul din casă până la capătul "scării de sus" și alți opt boieri până la dric	1. Catafalcul pe afet de tun tras de șase cai negri, însoțit de șase ofițeri
2. Garda seimenilor cu lumânări aprinse	2. Dorobanții Agiei în frunte cu căpitanul lor	2. Familia regală română și membri ai caselor regale din străinătate
3. Trupa de cazaci	3. Un escadron de cavalerie urmat de dorobanți	3. Calul alb al regelui, dus de doi colonei

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[56] *Ibidem*.
[57] C. Gane, *op. cit.*, p. 161.
[58] Idem, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. III, Iași, 1973; cf. și G. D. Florescu, *Alaiul înmormântării lui Alexandru N. Șuțu Voievod - 1821*, București, 1932.
[59] *Funeraliile Regelui Ferdinand I*, în "Universul", an XVI, nr. 171, din 26 iulie 1927.

4. Breslele de meseriaşi şi corpul negustorilor	4. "Corporaţiile cu staroştii lor în rând de câte cinci"	4. Membrii guvernului, preşedinţi ai corpurilor legiuitoare
5. "Preoţii tuturor bisericilor din Bucureşti şi stareţii mănăstirii cu prapori"	5. Vel vornicul şi şefii departamentelor guvernului	5. Corpul diplomatic
	6. Directorii şcolilor cu delegaţiile profesorale şi preşedinţii tribunalelor	6. Generali în activitate şi în rezervă.
	7. Şefii sfatului orăşenesc care duc capacul coşciugului	7. Membrii Academiei Române şi profesori universitari
	8. Nouă cai de călărie din grajdul domnesc şi ofiţeri cu perna pe care erau aşezate însemnele domneşti (firman, topuz şi sabie)	8. Înalţi funcţionari şi reprezentanţi ai finanţelor şi economiei
	9. Doi ofiţeri şi 12 iunkeri cu săbiile scoase şi puşti	9. Eforii spitalelor, reprezentanţi ai cultelor şi ai comunităţilor minoritare.
	10. "Partea duhovnicească" - preoţi, câte doi, şi apoi arhiereii, câte doi în rând (mitropolitul şi episcopii)	10. Primarii din Bucureşti şi ai municipiilor din toată ţara.
	11. Coşciugul pe dric tras de opt cai, înconjurat de 12 inşi cu torţe aprinse	11. Funcţionarii publici şi corpul didactic

BCU Cluj / Central University Library Cluj

12. Domnul cu familia	12. Vodă cu rudele cele mai apropiate şi Sfatul Domnesc	12. Un escadron din regimentul de escortă regală
	13. "Muzica militării" cu un escadron de cavaleri	13. Corurile
14. "15 roabe bocitoare" şi puşcăriaşi, care se rugau pentru sufletul defunctei	14. "Gloata care plângea după Vodă"	14. Mitropoliţii şi episcopii
		15. Generali care poartă perna cu coroana şi sceptrul regal
		16. Cortegiul este închis de regimentul de jandarmi din Bucureşti.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Aşadar, în linii mari, **structura cortegiului** este aceeaşi; eşantioanele în plus prezente la înmormântarea Domnului (Regelui) se explică, pe de o parte, prin faptul că defunctul era prima personalitate a ţării, iar, pe de altă parte, există o stratificare socială şi de reprezentare mult mai complexă în sec. XIX - XX decât la începutul secolului al XVIII - lea. Se constată, de asemenea, o predominare a componentelor sociale sau de reprezentare laice în cadrul cortegiului. Scenariul morţii şi al înmormântării este **prevalent laic**. În linii mari, însă, organizarea cortegiilor, derulate, aşa cum s-a arătat mai sus, într-o perioadă de peste două secole, îşi păstrează articulaţiile şi componentele esenţiale.

Prezenţa "gloatei", a celor săraci, precum şi a celorlalte categorii marginale, precum cei încorporaţi în "outlaw" – la moartea doamnei Pulcheria, în 1714, "**puşcăriaşii** (s.n.) au fost

scoşi din închisori pentru a se ruga de sufletul celei moarte"[60] – reprezintă tendinţa de a conferi doliului dimensiuni ample, iar mulţimea participantă era răsplătită cu pomeni pe măsura statutului social al defunctului milostiv. Acest fapt reprezintă, din perspectiva sensibilităţii religioase, **"ultima operă de mizericordie a defunctului"**[61].

Cortegiile funerare ale **clasei de mijloc** sau ale **celei de jos** nu ies în evidenţă în mod deosebit, cu excepţia celor în care prestigiul social sau noutatea din scenariul funerar se impun percepţiei colectivităţii. Astfel, la 1859, cu ocazia morţii lui Panaite Ecaliu din Bacău, se menţionează: " ... l-au adus mort pe Panaite Ecaliu din Paris în Bacău, la casa sa şi bălsămit l-au **îngropat cu pompă** (s.n.), purtat pe ulițele târgului Bacău în baldachin cu patru cai şi la aşa paradă au fost şi pr. sf. episcop de Roman, locotinent Nectarie Sotirosopoleos ..."[62].

În lumea satului sunt reţinute scenariile mortuare în care defunctul beneficiază de o anumită prestanţă în comunitate: "... Ioan Mureşan ... repausatu în 3 iulie 1865, noaptea la 11, când şi începu Tanasie Chirca a trage clopotele în răstimpuri până dimineaţa. Ioan Fătului se îngropă joi, 6 iulie, **cu mare solemnitate** (s.n.) totu Someşul vinindu de la târgu din Năsăud, lua parte la îngropare cu 7 preoţi şi 12 stari [cantori - n.n.]"[63]. Spre deosebire de ritualul înmormântării celor din avanscena societăţii, ceremonialul popular de înmormântare era un "amestec de practici creştin - ortodoxe şi de străvechi tradiţii, amintind obiceiuri romane (închiderea ochilor la mort, spălarea corpului, îmbrăcarea în hainele

---

[60] C. Gane, *op. cit.*, vol. II, p. 161.
[61] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 167.
[62] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 204.
[63] *Ibidem*, p. 224.

cele mai frumoase, punerea de bani în sicriu, sărutarea pe ochi etc.)"[64].

Comportamentul religios în preajma morții se poate evidenția, de asemenea, și prin practica doliului, prin gestica comemorării imediate a defunctului. La mijlocul secolului al XVII-lea, Paul de Alep notează: "Să se știe că în această țară, bărbații, rude ale răposatului, au obiceiul să rămână cu capul descoperit timp de 15 zile. Cât despre femei și fete, ele își despletesc părul fără să plângă, nici să bocească zgomotos și păstrează o ținută demnă și cumpătată"[65].

În general, ceremonialul popular al înmormântării stă, pe de o parte, sub semnul **simplității,** "mortul zăcea ca un om den cei proști, numai cu muierea lui și cu fratele lui plângând ..."[66], iar, pe de altă parte, sub presiunea **practicilor arhaice**, ca epifenomen al comportamentului și trăirii religioase.

6. Retorica discursului funebru este o altă componentă a percepției morții, care traduce nemijlocit sensibilitatea și trăirea religioasă. Ea poate fi reconstituită pe două paliere: unul **oficial, teologal** (ceea ce este prescris) și unul **neoficial** (ceea ce este trăit - testamente, inscripții, tombale, lamentații și cântece de jelanie, bocete, adică folclorul religios circumscris morții). Dacă asociem discursului oficial și literatura savantă, cultă, cu tema morții, se constată, din perspectivă culturală europeană, că, începând cu secolul XVI, "angoasa morții", percepută mai acut la nivel popular,

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[64] Șt. Lemny, *op. cit.*, p. 127; cf. și S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Bucureşti, 1892 și C. Gerota, *Înmormântarea la Romani și la noi*, în "Arhivele Olteniei", nr. 2, 1923, p. 450 et sq.

[65] *Călători străini...*, vol. VI, Bucureşti, 1976, p. 124.

[66] Șt. Lemny, *op. cit.*, p. 128.

a fost exilată sau "relegată în arrière-plan-ul preocupărilor savante", iar resurgența temei morții se face sporadic, mai ales în timpul războaielor religioase[67].

Primul palier, cel oficial, se inspiră din omiletica funebră, consacrată de biserică[68], prezentă masiv în scrierile religioase încă din secolul al XVI - lea sub denumirea de "texte eshatologice"[69]. În secolul al XVII - lea, reflecții asupra vieții de dincolo de moarte și despre reînviere, în care un discurs cuprins în datele teologale sau canonice, dar exprimat în maniera imaginarului popular, le găsim încorporate în "Îndreptarea legii"[70] (Târgoviște, 1652). Un alt reper al discursului oficial asupra morții îl reprezintă "**Sicriul de aur**" al lui Ioan Zoba din Vinț, din 1683. Este "primul text în literatura română, original, de literatură omiletică"[71]. El a fost elaborat cu scopul explicit formulat în prefață și anume acela de a pregăti omul atât în fața morții sau "ceasul morții", cât și în fața vieții, proiectată ca "memento mori": "și în ziua de astăzi, din cuvântul lui Dumnezeu iaŭ mântuință, că mulți, auzind propovedania învățătorului, **țin minte în toate zilele vieții încă și la ceasul morții** (s.n.) dintr-acelea vor avea chelciug"[72]. Cartea cuprinde 15 "propovedanii" la diverse ipostaze ale omului în fața morții: "când moare omul bătrân și înțelept", "când moare omul care au zăcut în boale grele de demult", "când moare omul care au pățit boale lungi

---

[67] R. Mandrou, *op. cit.*, p. 119.
[68] Șt. Lemny, *op. cit.*, p. 133.
[69] Cf. V. Barbu, *op. cit.*, p. 105 și D. Russo, *Studii bizantino - române*, București, 1907.
[70] *Ibidem*, p. 104.
[71] *Crestomație de literatură română veche*, coord. I. C. Chițimia, Stela Toma, vol. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1984, p. 92.
[72] Ioan Zoba din Vinț, *Sicriul de aur*, Ed. de Anton Goția, București, 1984, p. 10.

şi pagube multe", "când moare preotul înţelept al bisericii", "când moare muierea de cinste şi înţeleaptă" etc. Discursul funerar este organizat după o regulă oratorică, care debutează cu un citat sau "pasaj scriptural", ce provoacă o dezbatere pe tema morţii, pe două nivele. Unul este cel moral - religios, "vizând o demonstraţie scolastică", iar celălalt este mai colocvial, mai persuasiv, dominat de oralitate[73] (cu interjecţii, exclamaţii), având scopul de a inspira reflecţii şi trăiri adecvate din partea auditoriului. Este o lucrare de nivel teologal, de modelare a sentimentului religios în faţa morţii. Moartea este pretextul unei autoexaminări în zona comportamentului moral. Pregătirea sau inducerea emoţiei religioase se face şi prin plasarea unei rugăciuni pregătitoare, "rugăciunea înaintea propovedaniei".

Un alt reper în ceea ce priveşte omiletica funerară, de mai multă importanţă, însă, îl constituie "**Cuvântul la înmormântarea Sofroniei Ciogolea, scris de Toader, Dascălul de la Calomfireşti**", din 1639. Este o meditaţie pe tema morţii, privită ca "plată a păcatului ... şi o poartă prin care toţi trebuie să trecem"[74]. Acest text este construit pe un motiv omiletic mai vechi de inspiraţie slavonă şi bizantină[75]. Alte două cuvântări funebre din secolul XVIII sunt: "**Cazania la oameni morţi**" şi "**Învăţătură la prestăvirea omului**" care datează din 1690 - 1700, de proveniență din Ţara Oltului. Ambele au ca introducere "pasaje scripturale", de la care porneşte predica adresată enoriaşilor, cu scopul de a le

---

[73] G. Ţepelea, *Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 180.

[74] Gh. Gr. Comşa, *Istoria predicii la români*, Bucureşti, 1921, p. 26; cf. şi A. T. Popa, *Precizări privind panegiricul din 1639 al dascălului Toader din Feldru*, în *Ştefan Meteş la 85 de ani*, Cluj - Napoca, 1977.

[75] Cf. D. Russo, *Elenismul în România*, Bucureşti, 1921, p. 30 - 31.

consolida acelaşi sentiment de teamă şi de autoanaliză în faţa morţii: "Trebuieşte să ascultaţi cu inima umilită, să ştim pentru căci este supus tot omul morţii şi în ce chip suntem datori să ne aducem aminte de moarte ..."[76]. În **"Didahiile"** lui Antim Ivireanul se regăsesc meditaţii asupra morţii la câteva dintre predici, centrate pe ideea resemnării şi a seninătăţii în faţa morţii inerente[77].

Un moment important în discursul oficial funebru îl reprezintă **"Propovedaniile"** lui S. Micu, din 1784 şi **"Predicile lui Petru Maior"**, din 1809, care, prin nivelul de elaborare şi prin complexitatea temelor abordate, se constituie într-o adevărată **pedagogie a morţii**. În primul rând, discursul funebru este construit şi enunţat în maniera unei receptări optime de către enoriaşi. Se abandonează "graiul de vorbă înaltă şi adâncă", de "măiestrie ritoricească", în favoarea unui "grai mai jos şi mai prost" sau "cu curgere mai jos"[78]. Pe de altă parte, mesajul retoric şi funebru, transmis în momente de maximă concentrare şi emoţie religioasă provocate de moarte, este mult mai bine receptat în conştiinţa şi sensibilitatea colectivă. Astfel, Petru Maior, în prefaţa "Propovedaniilor", arată că este foarte potrivit lucru a ţine propovedanii la "îngropăciunea" oamenilor morţi, deoarece, "cu cât mai **cu folos şi mai cu roadă se împlineşte această cum trista pildă e de faţă înaintea ochilor** (s.n.), când cele ce aud Păstoriul cel Sufletesc propoveduindu-se, însuşi şi **cu ochii le văd** (s.n.) şi

---

[76] Gh. Gr. Comşa, *op. cit.*, p. 62.

[77] Antim Ivireanul, *Didahii*, Ed. C. Erbiceanu, vol. I, Bucureşti, 1888, pp. 181 - 204.

[78] I. Lupaş, *Îndrumări de ordin omiletic în prefeţele "Propovedaniilor" şi "Predicilor" lui Petru Maior*, în "Mitropolia Ardealului", II, nr. 5 - 8, 1957, p. 497.

într-acel trup rece şi fără simţire, la a căruia astrucare [înhumare - n.n.] s-au adunat, le cetesc"[79].

O formulare relevantă asupra morţii sau a percepţiei morţii este elaborată de Samuil Micu în "Propovedanii" sau "Învăţătură la îngropăciunea oamenilor morţi" (1784): "... vom cugeta, că ne caută **să murim odată** (s.n.) şi toate lucrurile şi faptele noastre **le va aduce Dumnezeu la judecată** (s.n.). Aceste de le vom face avem adevărata nădejde că **bine vom muri** (s.n.)." Percepţia asupra morţii este articulată de trei componente: certitudinea morţii ("murim odată"), a judecăţii de apoi ("toate ... le va aduce Dumnezeu la judecată") şi conceptul de moarte bună ("bine vom muri" sau "ars moriendi"). Primele două componente delimitează implacabilitatea sau fatalitatea morţii, iar cea de a treia, liberul arbitru sau opţiunea pentru o biografie creştin - exemplară. Între fatalitate şi liberul arbitru se instalează, aşadar, o **tensiune care guvernează sentimentul morţii.**

În prima jumătate a secolului al XIX - lea, se pot remarca cuvântările sau oraţiile funebre, realizate între 1822 - 1824, ale lui I. H. Rădulescu şi Dionisie Romano[80], iar, după 1850, predicile funebre ale mitropolitului Iosif Naniescu al Moldovei şi ale episcopului Neofit Scriban. În biserica ortodoxă ardeleană este de reţinut oratoria funebră ilustrată de Titu Vespasian Gherga, "**Cuvântări funebrale pentru diferite cazuri cu privire la etate, sex şi starea socială**" (Sibiu, 1875) şi de Zaharia Boiu, "**Cuvântări funebrale şi memoriale**" (Sibiu, 1899).

Retorica funebră primeşte valenţe deosebite în anii primului război mondial, când **spectrul morţii** are pentru prima dată un impact planetar. Acest context favorizează o meditaţie mai

---

[79] B. R. V., vol III, Bucureşti, 1912 - 1936, p. 7.
[80] Gh. Gr. Comşa, *op. cit.*, pp. 140 - 142.

pregnantă asupra morții, concentrată în așa - numitele "**predici pentru timp de război**". În aceste predici, exhortația este dirijată spre jertfa inspirată de modelul cristic, pentru cauza războiului și este însoțită de reflecții în perifraza morții. O astfel de retorică se regăsește în culegerea lui Nicolae Bălan, viitorul mitropolit al Ardealului, intitulată "**Îndrăzniți, eu am biruit lumea!**", apărută la Sibiu în 1815.

În mediul confesional greco - catolic se pot remarca: "**Cuvântările funebrale sau la cazuri de moarte**" (1876) ale lui Ioan Papiu, unde moartea este privită ca o "cale spre desăvârșire"[81]. Pătrunderea din ce în ce mai evidentă la sfârșitul secolului al XIX - lea a paradigmei pietății catolice apusene în mediul greco - catolic reverberează și în zona discursului funebru. Astfel, la 1898, apare în traducere lucrarea lui Alfons Maria de Liguori, intitulată "**Pregătirea pentru moarte, adică considerațiuni asupra maximelor eterne, folositoare tuturora pentru meditare și preoților spre a predica**". Meditațiile cuprinse în această lucrare se particularizează prin tonul macabru din descrierea morții, percepută ca descompunere a trupului, prin mortificarea "corpului în viață", având în arrière - plan câteva teme specifice fenomenului morții: "scurtarea vieții, certitudinea morții, prețul timpului, mijloacele pregătirii la moarte, despre judecata din urmă etc."[82].

Discursul asupra morții poate fi recuperat – dincolo de literatura omiletică, teologală – și dintr-un **repertoriu livresc mai larg**. Tema morții intră în componența unui model cultural baroc începând cu secolul al XVII - lea, fiind prilejuită de meditații asupra destinului omenesc: ubi sunt?, omnia mutantur, memento

---

[81] *Ibidem*, p. 249.
[82] *Ibidem*, p. 251 - 252.

mori, fortuna labilis[83]. Un exemplu în acest sens îl oferă creaţiile din domeniul "poeticului în canoane"[84], reprezentat de Dosoftei şi, mai ales, de Miron Costin în "Viaţa lumii". Motivul "fortuna labilis" şi "memento mori" se impune în planul creaţiilor literar religioase pe traiectorii extraconfesionale şi extraetnice. În zona Europei central - orientale, în creuzetul modelului cultural religios specific barocului, se amalgamează contribuţii dinspre teritorii diferite: ucrainian (părintele Gherman, H. Scovorod), slovac (Daniel Sinapius - Horčička), polonez (W. Kohowski, H. Lubomirski)[85]. Tema morţii în cadrul acestor scrieri este fertilizată de un anumit "pesimism politic", care guvernează această zonă a Europei, unde instabilitatea şi insecuritatea colectivă este determinată de confruntarea intereselor austriece, otomane şi poloneze.

Topica discursului funebru sau de pomenire traduce o anumită paradigmă în percepţia oficială asupra morţii, dar şi asupra destinului şi biografiei creştine. Schema de elaborare uzitată în cazul unui eşantion de cuvântări de înmormântare şi de pomenire, cuprinse între 1770 - 1846[86], încorporează o serie de repere specifice discursului funerar.

Pericopa, care conţine un text cu valoare de parabolă ce provoacă discursul funerar, este o primă componentă a oraţiilor funebre. Subiectul prevalent susţinut în enunţul parabolelor este cel legat de sentinţele "vanitas - vanitatum", "omnia mutantur", prezente în trei dintre cele nouă cuvântări de înmormântare: "omul

---

[83] I. Istrate, *Barocul literar românesc*, Bucureşti, 1982, p. 199.
[84] *Ibidem*, p. 219.
[85] *Ibidem*, p. 197.
[86] Cf. N. Iorga, *Cuvântări de înmormântare şi pomenire*, Vălenii de Munte, 1919.

este iarbă, zilele lui ca floarea câmpului" (David) - 1770; "Omul deşertăciunii s-a asemănat, zilele lui ca umbra trec" (Psalm 14, 35) - 1846; "An vine şi an trece şi pământul în veci stă" (Eclaziastul) - 1857.

Un al doilea subiect al pericopei se referă la **destinele creştine exemplare**, citatele scripturale etalând emblematic viaţa creştină desăvârşită a celui decedat. Din eşantionul analizat, acest tip de pericopă este destinat în exclusivitate ierarhilor şi personalităţilor bisericeşti, moartea acestora sublimând o viaţă creştină model. Astfel, cuvântul funebru rostit în 1846 la moartea episcopului Chezarie al Buzăului este deschis de un citat din Solomon (4, 7, 13): "Dreptul de se va sfârşi şi mai nainte întru odihnă va fi", iar cuvântarea de pomenire de 40 de zile de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi începe cu următoarea pericopă: " S-au slăvit întru neamul său şi lauda lui o vesteşte adunarea" (Sirah; c. 44).

Un alt mesaj al pericopei transmis prin etalarea lui în debutul discursului funebru este cel circumscris invocării **atotputerniciei** lui Dumnezeu. În 1835, cuvântul de pomenire al vornicului Mihail Manu debutează cu următoarele cuvinte: "Eu sunt încheierea şi viaţa celor ce cred întru mine, de va şi muri, viu va fi" (Ioan 11, 21).

Reflecţiile asupra morţii şi vieţii reprezintă al doilea segment din componenţa discursului funebru. Moartea este percepută în general sub semnul tragismului şi al durerii, ea fiind un eveniment care are un impact deosebit în sensibilitatea comunităţii. Ştirea despre moarte şi imaginea morţii şi a cadavrului este exprimată la nivelul unor formulări sintagmatice: "Tristă auzire! Grozavă vedere!"[87] - 1846 sau moartea este însoţită de o serie de

[87] *Ibidem*, p. 120.

apelative care traduc aceeaşi notă dramatică din percepţia individuală şi colectivă: "O, moarte, cât eşti de **lacomă** (s.n.)! Pe câţi nenumăraţi ai înghiţit şi înghiţi şi tot nu te mai saturi! Şi iarăşi, o, moarte **amară** (s.n.)! O, moarte **groaznică** (s.n.)! O, moarte **înfricoşată** (s.n.)..."[88] - 1770. Acest tip de moarte este destinat "pentru cei necredincioşi", pentru că, celor care au trăit în "laudă lui Iisus Hristos", percepţia morţii în retorică funebră stă sub semnul unei **morţi bune**: moartea este "**zbor** (s.n.) al sufletului spre veşnicie"[89] - 1834; "vine moartea, te ia de pe pământ ca să **primească cununa** ce după dreptate i-a gătit lui Dumnezeu" sau "**călătoria** (s.n.) a sfârşit, credinţa am păzit"[90] - 1847.

Uneori, percepţia morţii, calificată drept o moarte bună, este desluşită prin câteva reflecţii asupra lui "ars moriendi". "Acum se cuvine să trăim pentru ca să **murim bine** (s.n.); căci nu întru mulţimea anilor ce vom trăi pe pământ stă preţul vieţii noastre, ci în faptele bune ce vom săvârşi"[91] - 1846 sau "Moartea năprasnică este grozavă numai la cei ce n-au vieţuit creştineşte; dar pentru **omul îmbunătăţit** (s.n.), care în tot minutul este gata a se înfăţişa înaintea lui Dumnezeu, în orişice minut al vieţii i-ar sosi moartea este totuna ..."[92] - 1857.

În categoria **morţii rele** este încorporată "cruda şi nemilostiva moarte"[93], pricinuită de epidemii şi războaie. Moartea colectivă adusă de ciumă este redată prin elemente simbolice din mitologia populară: "cucuveaua şi bufniţa se pun pe toate casele"[94]

---

[88] *Ibidem*, p. 40.
[89] *Ibidem*, p. 58.
[90] *Ibidem*, p. 95.
[91] *Ibidem*, p. 112.
[92] *Ibidem*, p. 131.
[93] *Ibidem*, p. 70.
[94] *Ibidem*, p. 55.

- 1834 sau moartea violentă, cauzată de armate vrăşmaşe, este redată printr-o notă macabră, dezolantă: "... margenile capitalei erau împrejurate de capete şi trupurile celor osândiţi"[95] - 1835 sau "rămăşiţele atâtor nenorociţi, cari în spânzurătoare, cari în ţepe, cari răsturnaţi şi fără capete"[96] - 1835.

Percepţia cadavrului, a rămăşiţelor pământeşti şi a mormântului sunt alte elemente care compun discursul funebru. Percepţia cadavrului sau evocarea morţii în dimensiunea ei fizică face parte din recuzita unei retorici destinată a provoca **şocul emoţional**. Acesta este alimentat de enunţarea antitetică a imaginii "morţii fizice" cu "voluptăţile terestre" ale corpului[97]. În aceeaşi măsură, percepţia cadavrului face parte din obsesiile morţii, specifice Evului Mediu creştin, centrate pe dispariţia iminentă a tuturor şi descompunerea întregii frumuseţi umane. Omul sfârşitului Evului Mediu acordă o mare atenţie corpului uman intrat în descompunere, în contrast cu "sfinţii al căror corp rămâne intact"[98]. Acest aspect, ce delimitează o notă specifică pietăţii epocii respective, în condiţiile în care cunoaşterea în domeniul anatomiei face paşi importanţi la graniţa dintre sfârşitul Evului Mediu şi începutul Renaşterii, este deosebit de pregnant în mentalitatea religioasă a oamenilor. Impactul emoţional provocat de extincţie, opusă imaginii omului viu, este frecvent reluat în eşantionul de discursuri funebre dintre 1770 - 1857: "O, prefacere grozavă! ... Cine mai poate cunoaşte pe dânsele [oase - n.n], frumuseţea lui Filip ... şi chipul său măreţ! Obrajii cei trandafirii, peliţa cea răsurie

---

[95] *Ibidem*, p. 69.
[96] *Ibidem*, p. 70.
[97] P. Chihaia, *L'immortalité et décomposition dans l'art du Moyen Age*, Madrid, 1988, p. 31.
[98] I. Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, Bucureşti, 1970, p. 170.

şi acele cărnuri ca bulzi de candie [zahăr - n.n.] şi bine întocmite ...". În antiteză este evidenţiată următoarea imagine a rămăşiţelor pământeşti: " ... Toate celelalte din pământ fiind, iată-le ţărnă în feţe mucegăioase şi în oase goale"[99].

Mormântul, în percepţie ideală, este prezentat în retorica funebră drept un spaţiu sau loc de trecere spre viaţa veşnică, fiind "hotar între cer şi pământ, între viaţă şi moarte"[100] - 1857. El este ultimul reper pământesc al pasajului reprezentat de viaţa omului. Percepţia reală a mormântului stă sub semnul unei complexe sensibilităţi. Pe de o parte, mormântul deschis, "cum apertam sepulturam", din ritualul propriu - zis funerar, induce o stare de veneraţie, de omagiere a celui decedat, purtător al unui destin creştin exemplar. Astfel, la 1770, în "Cuvântul de îngropare a voievodului Ştefan" (rostit de Vartolomeu Măzăreanu la reînhumarea rămăşiţelor pământeşti ale lui Ştefan cel Mare), se menţionează: "Aşa degrabă la acest loc de îngropare sosim! Atâtea laude, slave, măriri, întru aceasta se încheiară; aice se obârşiră toate lucrările lui... Într-acest mormânt să se-nchiză toate **vredniciile** (s.n.) lui!"[101]. Aceeaşi efuziune plină de patetism şi de veneraţie o găsim încorporată şi în "Cuvântul zis la cea de şapte ani dezgropare a răposatului ..., patron Filip treti logofăt" din 1838: "O, ce comoară, cu totul nepreţuită mi să răsară astăzi din acest mormânt! **O, preafericită groapă** (s.n.)!, tu, ceea ce ... te arăţi acum visteria cea mai strălucită şi vrednică de iubit cu păstrarea odoarelor celor mai scumpe pentru noi!"[102].

---

[99] N. Iorga, *op. cit.*, p. 76.
[100] *Ibidem*, p. 136.
[101] *Ibidem*, p. 47.
[102] *Ibidem*, p. 75.

Durerea şi compasiunea sunt o altă stare sufletească, provocată de percepţia mormântului. Ea este complementară veneraţiei: "O, preafericită groapă! tu ceea ce înspăimântezi şi **întristezi** (s.n.) pe tot muritorul, săgetându-l cu mii de fiori ..."[103] - 1838 sau "veniţi, deci, săracilor care v-aţi săturat de binefacerile sale de **vărsaţi lacrămi** (s.n.) pe acest mormânt" sau din "**durere** (s.n.) va-nflori al lui mormânt"[104] - 1857. Evocarea implacabilităţii morţii din discursul funerar din faţa mormântului conturează o stare de **resemnare**, de acceptare senină a morţii, mormântul fiind un loc comun în biografia creştinului: "să ni-i aducem aminte că peste puţin toţi vom să însoţim pe răposatul în mormânt, **toţi vom să intrăm într-însul** (s.n.)"[105] - 1857. În acelaşi context există o percepţie mai directă asupra mormântului deschis, "cum apertam sepulturam": "cine nu crede aceasta, privească-mi mormântul; nu este oare **deopotrivă ţărâna tuturor** (s.n.)?"[106] - 1846.

Meditaţia asupra vieţii, încorporată în retorica funebră, este centrată, în principal, asupra configurării modelului trăirii creştine, a exemplarităţii în zona faptelor şi a credinţei, toate articulate de cele trei mari virtuţi: fides, spes et caritas. În discursul funebru din prima jumătate a secolului al XIX - lea, într-o epocă în care patriotismul şi idealul naţional tind să ocupe un loc preeminent, se constată o **sacralizare** a virtuţilor patriotice şi naţionale, ele fiind alăturate în mod stereotip celorlalte virtuţi fundamentale creştine. Astfel, în discursul de pomenire a mitropolitului Veniamin Costachi, din 1847, se menţionează: "trei caractere de virtuţi mai deosebiră pe acest bărbat: caracterul de

---

[103] *Ibidem*.
[104] *Ibidem*, pp. 135 - 137.
[105] *Ibidem*, p. 136.
[106] *Ibidem*, p. 120.

curăţenie şi **dragoste** (s.n.) înfocată către Dumnezeu şi către cele sfinte, **milostivirea** (s.n.) şi compătimirea pentru cei nenorociţi, care alergau la ajutorul lui şi **patriotismul** (s.n.) cel înfocat şi dorinţa pentru **luminarea** (s.n.) neamului"[107]. La moartea spătarului Mihail Cantacuzino - Paşcanu din 1857 se arată că principalele virtuţi ale vieţii răposatului erau: "**evlavia**", "**îndurarea** (s.n.) sa către cei săraci" şi că "răposatul nu trăia decât ca să facă bine prin toate mijloacele **naţiei sale** (s.n.)..."[108].

Această metamorfoză în retorica discursului funerar conotează faptul că, dincolo de durata lungă în care el se înscrie, totuşi, el particularizează o epocă cu ideile şi sensibilităţile sale. Cert este că, alături de marile teme sau secvenţe tematice, care recompun topica discursului funerar, bagajul de imagini şi de idei este centrat pe: teama faţă de moarte, resemnare în faţa inerentului sfârşit, durerea, chestionarea relaţiei trup - suflet, peste toate instalându-se suveran mesajul fundamental "memento mori", evocat cu scopul vădit de a "îndruma efortul moralizator în acord cu eshatologia creştină"[109].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Al doilea palier al discursului funebru, cel neoficial, este configurat, în primul rând, de **testamente**. Aceste acte aparţin, însă, parţial, şi zonei discursului oficial, întrucât ele se elaborează în virtutea unor stereotipii, a unui formular validat la nivel teologal. Structura şi forma expresiilor sunt rezonate la nivelul unor lucrări de îndrumare pastorală, precum cea din 1716 a lui Antim Ivireanul, "Capete de poruncă pentru preoţi"[110]. Se poate decela o structură

---

[107] *Ibidem*, p. 93.
[108] *Ibidem*, p. 133.
[109] Şt. Lemny, *op. cit.*, p. 144.
[110] V. Barbu, *op. cit.*, p. 115.

tipică a textului testamentului[111], care se află în atingere cu o topică a nuncupației, elaborată și în alte zone ale Europei. Cu toate acestea, testamentul poate fi plasat în zona discursului religios informal, întrucât el **particularizează** destine individuale, are o anumită varietate, deoarece, în limitele formularisticii, se pot detecta sensibilități și atitudini distincte.

Din perspectiva sentimentului religios, testamentul reprezintă un anumit **tip și timp** de trăire religioasă, reificată parțial într-o **rugăciune** sau, mai exact spus, testamentul este o **prelungire a unei rugăciuni**. Conținutul testamentului este articulat, în principal, de **"caritas"** și **"oratio"**. Gesturile caritabile, încorporate în textul testamentului, sunt asociate unei rugăciuni, inclusă postum de subiectul testamentului–**"ora pro mihi"**[112]. Discursul testamentar se derulează pe traiectoria caritas-oratio-comemoratio. Deci, testamentul, ca tip de rugăciune, se încadrează între o **rugăciune directă** (cerere de iertare) și o **rugăciune indirectă** (cerere de rugăciune pentru sufletul celui care testează, delegată urmașilor). Din punctul de vedere al caritații, testamentul este un act de reglare a bunurilor rămase după cel defunct. El evidențiază subtextual o tensiune, o contradicție între sentimentul religios, recognoscibil în munificența defunctului de a testa bunuri bisericii și societății în scop caritabil și **"jungla cupidității"** urmașilor, care încearcă să înlocuiască **"câmpiile verzi ale pietății creștine"**[113].

Degajarea sentimentului religios din textul testamentului se poate face prin urmărirea secvențelor de rugăciuni ca "oratio" și "comemoratio", precum și a atitudinilor evidențiate de testamente (gesturi caritabile către biserică, către cei săraci, către rude). Din

---

[111] *Ibidem*, p. 115 - 116.
[112] I. G. Snoek, *op. cit.*, pp. 225 - 227.
[113] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 216.

punctul de vedere al statutului social al celor care emit testamente se pot detaşa testamente ale elitelor şi testamente ale oamenilor simpli.

Dintre **testamentele elitelor**, care transmit o complexă trăire religioasă, se pot menţiona cele două testamente din secolul XVII ale lui Miron Vodă Barnovschi. Primul, din 1621 – în fapt, un act cu valoare testamentară, o donaţie către mănăstirea Hangul – analizat prin intermediul unei grile[114] aplicate textului nuncupativ, evidenţiază câteva elemente care redau nemijlocit sentimentul religios. Partea de început, "invocatio", plasează voinţa şi gestica testamentară sub semnul Sf. Treimi: "cu bunăvoia Părintelui şi cu ajutorul Fiului şi săvârşirea Duhului Sfânt ..."[115]. Această invocare a divinităţii în triplă ipostază, care e o secvenţă de rugăciune, "oratio", specifică testamentului, este continuată prin rugăciunea **delegată** beneficiarilor donaţiei (mănăstirea şi călugării): "Aşişderea, mănăstirea a îndreptat şi au întărit cu rugă de la Dumnezeu şi prin **rugăciunea călugărilor** (s.n.) întru vecinica pomenire şi **aceştia făcându-ne nouă petrecerea şi odihnă la ceriu** (s.n.)." Rugăciunea delegată este încorporată şi în partea de "commemoratio" din textul testamentului. Astfel, această rugăciune trebuie "să se citească de trei ori într-un an: întâi când iaste pomenirea noastră la svânta mănăstire; al doilea când să pun egumeni; al treilea la săborul precistii, care iaste a doua zi după naşterea lui Hristos, Dechemvrie, 26 zile ..."[116]. În aceeaşi zonă a pietăţii şi sensibilităţii religioase se plasează şi definirea testamentului de către autor drept un act de inspiraţie şi voinţă

---

[114] V. Barbu, *op. cit.*, p. 117.
[115] D. Stănescu, *Viaţa religioasă la români*, Bucureşti, 1906, p. 121.
[116] *Ibidem*, p. 123.

divină: "testamentul ... ca o cunună pusă de la cel preaînalt Dumnezeu"[117].

În structura testamentului, linia care induce derularea trăirii religioase este articulată, pe lângă **invocatio-oratio,** şi de **imprecatio**, adică de formula anatemizării, privită ca o modalitate religioasă de sancţiune şi de fixare a donaţiei: "cei care n-ar asculta să fie **neiertat** (s.n.) de Dumnezeu şi de preacurată maică a lui Dumnezeu şi de toţi svinţii ..."[118].

În testamentul aceluiaşi Miron Barnovschi, datat 1633, apar alte elemente care exprimă trăirea religioasă, de astă dată motivată şi de condiţiile de detenţie în care se afla voievodul în capitala turcească. Meditaţia asupra vieţii şi morţii stă sub semnul **căinţei**: " ... ce nici un lucru statornic n-am făcut să fie moartea noastră cu odihnă ..."[119]. Al doilea moment care marchează trăirea religioasă a voievodului este cel legat de invocarea **ajutorului** divinităţii şi prietenilor pentru familia rămasă după moartea sa sau pentru perioada detenţiei sale: "Pentru aceasta mă rog pentru mila lui Dumnezeu tuturora prietenilor noştri de ni se va prilejui aicea veri o moarte sau veri o închisoare îndelungată să vă fie milă de casa noastră ..."[120].

Circumstanţele în care se redactează testamentul – detenţia la turci – determină o concentrare în planul trăirii religioase în sensul că, într-o lume păgână, ostilă, voievodul depune **mărturisirea convingerilor sale creştine în preajma martiriului care se anunţa**: "de ni se va prilejui moarte aice, la mâna acestor păgâni, să puie aceşti boieri nevoinţă **să nu zacă oasele în păgâni**

---

[117] *Ibidem.*
[118] *Ibidem*, p. 124.
[119] A. Golimas, *Un domnitor, o epocă*, Bucureşti, 1980, p. 207.
[120] *Ibidem.*

(s.n.), ci să le ducă în ţară să le îngroape la svânta monastire Dragomirna"[121].

O constantă în retorica nuncupaţiei, care încorporează conotaţii aferente sentimentului religios, sunt donaţiile făcute bisericii **"ad pias causas"**. Ele, deopotrivă, exprimă "asigurarea" testatorului pentru viaţa de veci. "Testamentul a fost, deci, mijlocul religios şi cvasisacramental de a câştiga cele **aeterna** (s.n.) fără a pierde cele **temporalia** (s.n.), de a asocia bogăţiile de lucrarea sau opera de salvare creştină."[122]

Donaţiile făcute bisericii sunt dimensionate de poziţia materială şi prestigiul social al defunctului. Astfel, mărimea donaţiei către biserică cuprinsă în testamentul lui Miron Barnovschi, înscrie **concentric:** bisericile din locul de baştină, mănăstirea Bârnova, biserica Adormirea Precistei din Iaşi, apoi biserica din Liov şi, în al treilea rând, donaţiile făcute pentru "sântu Mormânt al Domnului nostru Iisus Cristos de la Ierusalim". Pietatea obiectivată prin donaţii se proiectează, aşadar, dinspre **proximitatea** lăcaşurilor de cult din zona natală spre **epicentrul** lumii creştine, care este Ierusalimul.

La o distanţă apreciabilă în timp, de aproape 300 de ani, se plasează testamentul Regelui Ferdinand I al României, redactat în 1925. Diferenţa cronologică care marchează redactarea celor două testamente impune modificări evidente în tonalitatea retoricii nuncupaţiei. Trebuie avut în vedere că se traversează cel puţin două momente distincte care au articulat discursul funebru în ultimele două secole şi anume: "dispariţia clauzelor pioase din testamente"[123], care începe cu mijlocul secolului al XVIII - lea,

---

[121] *Ibidem*, p. 211.
[122] Ph. Ariès, *op. cit.*, vol. I, p. 190.
[123] *Ibidem*, p. 180 - 181.

precum şi "revoluţia sentimentului" din secolul XX, în sensul că se cultivă o "intensitate sentimentală"[124] faţă de moarte, afectivitatea dominând comportamentul religios. Retorica funebră îşi restructurează sau îşi dozează compensatoriu componentele trăirii şi ale sentimentului religios faţă de moarte: o **de-concentrare** în planul trăirii religioase şi o **concentrare** în planul afectivităţii, al trăirii sentimentale, general umane. O anumită desacralizare a retoricii funebre încorporate în testament este, aşadar, evidentă.

În testamentul Regelui Ferdinand I al României, secvenţele de pietate, de trăire religioasă în faţa morţii sunt puţine. Ele apar la începutul testamentului, când se anunţă motivaţia redactării lui şi anume: "În urma boalei de care **cu voia lui Dumnezeu** (s.n.) şi prin bunăvoinţa medicilor am socotit de a mea datorie să-mi aşez în scris dispoziţiile testamentare"[125]. În acelaşi context, boala, ca o premoniţie a morţii, provoacă o "meditatio" şi o "oratio", în care trăirea religioasă este conectată la ipostaza de responsabilitate, de predestinare exponenţială, specifice monarhului: "Luând hotărârile din urmă şi gândindu-mă la sfârşitul vieţii mele, **îndrept către Atot Puternicul prinos recunoştinţei mele** (s.n.) că mi-a îngăduit să consacru munca poporului român, a cărui propăşire a fost fără preget şi fără încetare scopul vieţii mele" sau "Ridic până la ultima suflare **ruga mea fierbinte** (s.n.) ca [Pronia cerească] să binecuvânteze şi în viitor soarta poporului român ..."[126]. Încheierea testamentului include o "ultima oratio", exprimată în aceeaşi tonalitate, în care destinul creştin este asociat destinului regal: "Închei aceste ultime ale mele dorinţe cu gândul care m-a stăpânit toată viaţa, chemând binecuvântarea cerului asupra scumpului meu

---

[124] *Ibidem*, p. 181.
[125] *Testamentul Regelui Ferdinand I*, Bucureşti, 1927, p. 3.
[126] *Ibidem*, pp. 3 - 6.

popor **şi mă închin cu seninătate** (s.n.) în faţa hotărârilor lui Dumnezeu ..."[127].

Testamentul elaborat la nivelul **oamenilor simpli** include o serie de note specifice, în care trăirea religioasă în faţa morţii transmite, în mod firesc, o retorică funebră, repliată în **simplitate** şi în care moartea este asumată direct, este o prezenţă în **proximitatea** vieţii. Moartea este adjudecată la timpul prezent, astfel încât testatorul îşi elaborează "diata" chiar la "vremea morţii" sale, într-un **travesti plasat în "hora mortis"**. Astfel, în testamentul din 1635 al lui Cârstian din Zătreni, se menţionează: "Şi aşa am **lăsat eu la moartea mea** (s.n.), cum acest ţigan şi cu femeia lui pre lângă soţia mea Maria să o hrănească şi să o asculte ..." sau "Şi nimeni să nu aibă amestecătură cu aceşti ţigani pentru că i-am dat **eu la moartea mea** (s.n.) ca să fim scrişi la sfântul pomelnic"[128]. Aceeaşi formulare o regăsim peste 200 de ani în testamentele şi diatele redactate în lumea ţărănească. La 1839, în testamentul lui Gheorghe din Cheia - Vâlcea, se arată: "**La vremea morţii mele** (s.n.) am lăsat diata mea la mama soţiei mele Costandina, eu, Gheorghe, sin popii Ion: şi pe moşia mea de pământ ... să fie să se împărţească în trei părţi din toate ..."[129].

Dincolo de diferenţele sau notele specifice testamentului oamenilor simpli, pot fi regăsite o serie de stereotipii, locuri comune cu cele din testamentul elitelor. Astfel, din punctul de vedere al stiliconarului redacţional, se constată şi la testamentul ţărănesc prezenţa semnului "crizmon", monograma lui Iisus

---

[127] *Ibidem*, p. 13.

[128] *Documenta Romaniae Historica, B. Ţara Românească*, vol. XXV, Bucureşti, 1985, p. 75.

[129] T. G. Bulat, *Diate oltenești*, în "Arhivele Olteniei", an II, nr. 5, 1923, p. 52.

Hristos, făcută "înaintea celui dintâi cuvânt"[130]. Acest aspect plasează testamentul şi sub forma unei pietăţi consacrate prin simbolistica cristică, iar, pe de altă parte, semnul "crizmon" consolidează autoritatea actului şi a nuncupaţiei. În aceeaşi categorie de stereotipii se înscriu şi formulele din invocaţie, în care se exprimă incertitudinea momentului morţii, redactate în două variante: moartea neştiută nici de sfinţi, nici de îngeri, ci doar de Dumnezeu. Astfel, într-un testament din 1759, se arată: "De vreme ce întâmplarea cea viitoare iaste nevăzută şi **tocmai şi sfinţilor** (s.n.) necunoscută, pentru că numai la Dumnezeu sunt toate cunoscute"[131]. Varianta a doua o găsim menţionată într-un testament din 1833: "De vreme ce întâmplarea cea viitoare este nevăzută şi **însăşi îngerilor** (s.n.) necunoscută pentru că numai lui Dumnezeu toate sunt cunoscute"[132].

Recuperarea sensibilităţii religioase din preajma morţii rămâne, în cea mai mare parte, arondată în perimetrul stereotipiilor şi clişeelor din textul testamentului. Retorica nuncupaţiei, dincolo de reglarea moştenirii, consacră, aşadar, în totalitatea ei, şi o meditaţie, **o rugăciune sau o ultimă rugăciune** în preajma morţii sau, mai exact, poate singura meditaţie profundă, asumată direct şi individual pe parcursul unei vieţi. Discursul testamentar este, prin urmare, rugăciune, meditaţie şi **reculegere intensă** în faţa morţii.

O altă componentă a retoricii neoficiale asupra morţii este cea reprezentată de **inscripţiile tombale** sau epitafuri ale vieţii şi, mai ales, ale morţii. Ele fixează datele unei vieţi, sunt o plasare în memorie a celui dispărut, fiind un reper esenţial în fenomenul de "**comemoratio**". Pe de altă parte, epitaful este o **interfaţă** a vieţii

---

[130] *Ibidem*, p. 45.
[131] *Ibidem*, p. 47.
[132] *Ibidem*, p. 49.

extramundane şi un ultim însemn al pietăţii defunctului. Inscripţiile tombale pot compune o "**carte albă**" a tuturor celor decedaţi, destinată procesului eshatologic şi judecăţii din urmă, parusiei. Epitaful este, în principal, un text de "retorică biografică precis, dar, deseori abundent şi redundant, o scurtă notiţă de stare civilă sau o istorie a unei vieţi, de la o discretă constatare a identităţii până la expresia unei solidarităţi familiale"[133]. Mulţimea inscripţiilor tombale compune un dosar al morţii individuale, valorizând sub semnul lui "memento mori" moartea fiecăruia[134].

Topica inscripţiilor funerare asociază unei "fişe de identitate" o rugăciune. **Notiţa de identitate** cuprinde numele, funcţia sau ocupaţia defunctului în viaţa terestră, data morţii şi, uneori, câteva cuvinte elogioase la adresa mortului. La sfârşit este un "adaos pios", cuprinzând formule consacrate: "Dumnezeu să-l odihnească" sau "Dumnezeu să-l ierte". **Rugăciunea** este adresată lui Dumnezeu pentru mântuirea sufletului mortului. De foarte multe ori, rugăciunea se prezintă sub forma unui dialog între "scriptoriul defunct şi cel care citeşte" sau, mai exact, este un dialog între cel defunct şi trecătorul prin faţa crucii[135]. Acest dialog este o comunicare care se desfăşoară interactiv, "către mort pentru odihna sufletului său şi pornind de la mort pentru edificarea celor vii", astfel încât inscripţia tombală devine "o lecţie şi un apel"[136]. Acest dialog provoacă o acută trăire religioasă, circumscrisă conceptelor de "contemptus mundi" şi "memento mori".

---

[133] Ph. Ariès, *op. cit.*, vol. I, p. 215.
[134] M. Vovelle, *Les attitudes devant la Mort*, în "Annales E. S. C.", nr. 1/1976, pp. 122 - 132.
[135] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 217.
[136] *Ibidem*, p. 216.

Dincolo de stereotipiile încorporate în textul inscripţiilor tombale pot fi degajate două aspecte care nuanţează retorica epitafurilor: **percepţia mormântului** şi **vocabularul morţii**. Mormântul este perceput în majoritatea inscripţiilor drept un **loc de odihnă**, binemeritat după o viaţă trăită creştineşte: "Aici, sub această piatră, **odihnesc oasele** (s.n.) răposatului jupân Ioan Cupeţ din Târgovişte ..." (1786); "Subt această piatră **află odihna oaselor** (s.n.) răposatei Safta ..." (1787); "Acesta [este - n.n.] **mormântul odihnei** (s.n.) preotului Iacov Şahanian ..." (1798); "**odihna trupului** (s.n.) scump al cinstitului Şahanian ..." (1837)[137].

Uneori, mormântul, ca loc de odihnă, este văzut în materialitatea lui **rece**, inducând în sensibilitatea trecătorului o percepţie crispată, detaşată: "Subt aceasta **reace** (s.n.) piatră de aici ... odihnesc oasele robului lui Dumnezeu Neagoe Spătarul ..."[138] (1701). În unele cazuri, mormântul este calificat în sens **moral**, când destinul exemplar al defunctului se transferă în denominaţia recuzitei tombale, adică atunci când "mormintele coincid în mod necesar cu corpurile introduse în ele"[139]. Astfel, pe mormântul doamnei Elena, mama voievodului Constantin Şerban, apare următoarea inscripţie: "... Pus-am şi o am aşăzat această **cinstită piatră** (s.n.) pe **cinstita groapă** (s.n.), pe oasele maicii mele Elena ..."[140] (1656). În contextul aceleiaşi percepţii în care exemplaritatea creştină a vieţii defunctului se transferă în textul inscripţiei tombale – ritmat de elogii punctuale ale meritelor defunctului – se plasează şi o inscripţie din 1657 de pe mormântul Doamnei Bălaşa, soţia lui

---

[137] N. Iorga, *Inscripţii din Bisericile României*, Bucureşti, 1905, pp. 89 - 230.
[138] *Ibidem*, p. 122.
[139] Ph. Ariès, *op. cit.*, p. 207.
[140] N. Iorga, *op. cit.*, p. 109.

Constantin Şerban: " ... într-acest mormânt zace acoperit trupul a prea luminatei Doamnei Balaşii ... a mănăstirii Jitianului **zidătoare** (s.n) şi a multe moaşte ale sfinţilor **împodobitoare** (s.n.), săracilor **miluitoare** (s.n.), credinţei drepte **rămuitoare** (s.n.) şi lucruri scumpe pururea **lucrătoare** (s.n.) şi a toată sărăcimea, oameni pătimaşe, ca o **destoinică ajutătoare** (s.n.)"[141].

O altă percepţie asupra mormântului este cea circumscrisă temei ridicării sufletului la cer, "anima deerat superna per astra"[142]. Mormântul consacră, deopotrivă, materialitatea şi imaterialitatea morţii: "**Oasele** (s.n.) roabei lui Dumnezeu Anei Câmpineanu ... sunt astrucate sub această piatră, iar **sufletul** (s.n.) este în ţara fericiţilor"[143] (1786).

Vocabularul morţii, recuperat din inscripţiile tombale, transpune în esenţă verbul **a muri**, într-o mare varietate de formulări, varietate prezentă, mai ales, în secolul al XVIII - lea, care stă sub semnul unei sensibilităţi baroce. De la formulări banale, "au răposat în Domnul" până la "a adormit întru Domnul", repertoriul verbului "a muri" traversează următoarele variante: moartea este văzută ca o întrerupere bruscă a vieţii - "... cruda moarte viaţa i-au scurtat ..."[144] (1699); moartea ca o ieşire firească din temporalitate şi intrare în eternitate - "ieşind dintr-această lume la vecinica odihnire ..."[145] (1701); alteori, verbul "a muri" este exprimat printr-un transfer pneumatologic între cele două lumi - "... după cea de-a obşte datorie, şi-au dat sufletul către Domnul"[146]

---

[141] *Ibidem*, p. 110.
[142] Ph. Ariès, *op. cit.*, pp. 210 - 213.
[143] N. Iorga, *op. cit.*, p. 249.
[144] *Ibidem*, p. 119.
[145] *Ibidem*, p. 120.
[146] *Ibidem*, p. 121.

(1708). Inscripţiile tombale reţin, de asemenea, din verbul "a muri" tipul de moarte bună: "... s-au săvârşit cu pace"[147] (1701) sau tipul de moarte violentă: "a fost tăiat dumnealui Dima ... de Mihai Viteazul ..."[148].

A doua componentă importantă în topica inscripţiilor tombale, alături de epitaf, evaluat ca fişă de identitate, este, aşa cum s-a arătat mai sus, **rugăciunea**. Ea poate fi o rugăciune **directă**, adresată de cel decedat. Astfel, într-o inscripţie din 1729, se menţionează: "robul lui Dumnezeu, Iordachi Cantacuzino, vel logofăt: primeaşte-mă, Doamne, ca pe cel de al 11 - lea ceas ce ai primit în via ta"[149]. În alte cazuri, rugăciunea prezentată în formă versificată redă un **dialog** al defunctului cu lumea, cu trecătorul prin faţa pietrei tombale. Tema acestor rugăciuni este **iertarea** cerută oamenilor. Ele pot fi exemplificate prin două inscripţii plasate la o mare diferenţă de timp, una de la mijlocul secolului al XVII - lea, cealaltă, din 1831, dar care, în linii mari, păstrează acelaşi mesaj. Pe mormântul lui Matei Basarab apare următoarea rugăciune de iertare, versificată:

BCU Cluj / Central University Library Cluj

"Aicea zac eu, Mathei, în acest pământ rece,
Pentru ce cu voi cei vii nu poci a petrece,
Cela ce-am fost oarecând de toţi prea lăudat,
Acum zac fără suflet cu lut împresurat.
Numai vă rog greşitul toţi **să-mi iertaţi** (s.n.)
Acest mormânt întunecat pururea cercetaţi"[150].

Pe un mormânt din 1831, cel al lui Constantin Buzescul, se află următoarea inscripţie:

---

[147] *Ibidem.*
[148] *Ibidem*, p. 161.
[149] *Ibidem*, p. 9.
[150] *Ibidem*, p. 105.

"Oasele cele trudite aicea să odihnesc
Sub pământ acoperite de pietre ce le păzesc.
Iartă (s.n.), dar, iubite frate, cel ce va vrei să citeşti,
Blagoslovind întru toate pre românaşii Buzeşti,
Smeritul Costandin Buzescu, sfârşitul neamului său."[151]

Uneori, dialogul defunct - trecător este enunţat cu francheţe şi familiaritate, dar cu evidente îndemnuri sau mesaje de "memento mori": "Mă-ntrebi, o, cetitoriule, cine sunt eu: sunt maica episcopului de Buzău, Chezarie; zac sub această rece piatră, aşteptând judecata cea mai de apoi. O, vai, vai! 73 de ani am trăit: am venit, am văzut, am plecat; nălucă toate mi s-au părut. Şi tu, dar, citeşte şi înţelege ceea ce citeşti; vino-ţi în simţire şi abătându-te de la rău, fă binele căci şi tu mâine sau poimâine vei fi asemenea ca şi mine; 1839, april 1"[152].

Dintr-un eşantion de peste 400 de inscripţii tombale din Moldova şi Ţara Românească, culese de N. Iorga în 1905, se constată că majoritatea inscripţiilor versificate provin din Ţara Românească, din intervalul cronologic cuprins între sec. XVI - XIX. Asociind acest aspect unor alte repere şi caracteristici ale pietăţii precum cele transfigurate iconografic, se constată că modelul de sensibilitate religioasă din spaţiul românesc diferă de la un teritoriu la altul. Astfel, paradigma pietăţii moldoveneşti este construită pe un discurs repliat, canonic, **interiorizat** şi parcimonios, spre deosebire de cel muntean, care este **extrovertit**, fabulatoriu[153].

Un deosebit impact în sensibilitatea religioasă legată de tema morţii l-a avut discursul funebru reprezentat de **folclorul**

---

[151] *Ibidem*, p. 173.
[152] *Ibidem*, p. 365.
[153] Cf. Alex. Horia, *op. cit.*, p. 41.

religios, de bocete şi incantaţii. Ele pot fi recuperate din versificaţiile presărate în cărţile vechi religioase din secolele XVII - XIX, precum şi din cultura orală care a fost obiectul unor cercetări sistematice în a doua jumătate a secolului XIX[154]. Versificaţiile religioase pe tema morţii, prezente în cărţile de cult (tipărite şi manuscrise), au avut o puternică răspândire în Transilvania începând cu sec. XVII şi pot fi plasate în contextul unei paradigme baroce a pietăţii. Într-un eşantion de aproximativ 15 "verşuri", realizate între sec. XVII - XIX în Transilvania[155], intitulate "Vers la morţi" sau "Vers la oameni morţi", se poate configura o tematică variată, impusă de identitatea defunctului: "Verş care să cade să se cânte la coconi care mor şi-s mici", "Vers la mort tânăr", "Vers la o moartă fată fecioară", "Versuri la morţi şi la prunci tineri şi la oameni bătrâni", "Vers la un cleric mort" etc. O altă temă a morţii, prezentă în aceste versificaţii, este **moartea neiertătoare** sau **necruţătoare**: "Şi o moarte mânioasă / Astăzi mă scoasă din casă"; "O, a mea jalnică soarte / Fără milă eşti tu, moarte"; "Oh, tristă şi amară moarte / Oh, nemilostivă soarte". Un motiv răspândit este cel legat de **deşertăciunea lumii şi a vieţii**: "Bunurile pământeşti / Nu sunt altă făr' poveşti"; "Desfătările lumeşti / Nu-s făr' umbră şi poveşti"; "Mult amăgitoare lume / Toate câte ai sunt glume / Şi visuri pirositoare / Ca negura trecătoare"[156].

Bocetul este o formă specifică a discursului funebru versificat, care transmite o stare sufletească mult mai acută a trăirii religioase decât "verşul", întrucât el reprezintă un **dialog** între cei vii şi cei morţi, purtat fie de membrii familiei cu mortul, fie de

---

[154] Cf. S. Fl. Marian, *Înmormântarea la români*, Bucureşti, 1892.
[155] I. Breazu, *Versuri populare în manuscrise ardelene vechi*, în "Anuarul Arhivei de Folklor", vol. V, Bucureşti, 1939, pp. 79 - 110.
[156] *Ibidem*, passim.

bocitoare şi jelitoare, angajate special[157]. Bocetul include o tipologie foarte diversificată, structurată pe raportul dintre autorul bocetului şi ipostaza defunctului sau de momente din scenariul înmormântării. Astfel, sunt bocete care se deosebesc după gradul lor de "realitate": bocete la "căpătâiul unui mort", bocete ca la "un mormânt închis" ("la cruce"), bocete pentru morţi "adevăraţi" ("la tată", "la frate", "la soră"), bocete pentru "morţi închipuiţi" (ca "la tată", "la frate" etc.). De asemenea, ele sunt diversificate după gradul de înrudire dintre bocitoare şi mort: tată, mamă, soţ, fiu, fiică şi după identitatea mortului: bocete "de prunc", "la mamă bătrână", "de fecior", "de fată fecioară" etc. Un loc aparte îl ocupă bocetele transmise unui mort de departe ("în cătane").

Bocetele derulate în scenariul înmormântării sunt articulate de următoarele momente: "când vine popa", "la intrarea în cimitir", "când sosesc la groapă" etc.[158] În textul bocetelor, în general, moartea este văzută nu ca o extincţie "ex abrupto", ci ca o trecere, ca o plecare, ca o despărţire. Este o percepţie **indirectă sau eufemistică** a morţii: "Lăsatu-m-ai văduvă", "Cum te duci dintre feciori", "Unde meri, mândru mamii", "Nu te duce de-acăsucă"[159]. Pe de altă parte, bocetul proiectează o imagine a morţii şi a mormântului, privite ca o descompunere, ca o dematerializare a corpului uman în antiteză cu fiinţa vie, aspect ce potenţează retorica şi trăirea religioasă transmisă: "Tinerelul mămuchii / Unde ai mărs a putrezi"; "Şi eşti tare drăguţu / Şi putrezeşti în lutuţu"; "Şi cucuţu

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[157] G. T. Niculescu - Varone, *Folklor versificat din Moldova*, Bucureşti, 1936, p. 31 - 32.
[158] C. Brăiloiu, *Bocete din Oaş*, în "Grai şi suflet", vol. VII, Bucureşti, 1937, p. 1 - 2.
[159] *Ibidem*, pp. 6 - 25.

a cânta / Şi muştele or bonăi / Sorica a putrezi"[160]. O formă specifică a bocetului, culeasă la sfârşitului secolului al XIX - lea, este bocetul "zorilor", care transpune un dialog între două grupuri de bocitoare, ce invocă zorile (personificări ale zânelor bune), pentru ca acestea să aducă mortul înapoi în viaţă[161].

Ipostaza bocetului faţă de discursul oficial funebru este una de **complementaritate**, care prezintă conotaţii multiple. Ca tip al discursului funebru, bocetul şi cântecul de moarte, alături de alte tipuri ale folclorului religios – "formule de exorcism, de benedicţiune, de anatemă, de rugăciuni împotriva maladiilor"[162] – deţin un loc important în sensibilitatea religioasă a românilor, care "n-au fost pe de-a-ntregul absorbiţi de riturile bisericii oficiale"[163]. Pe de altă parte, bocetele, lamentaţiile, au o dublă funcţionalitate: **rituală** (ele fiind invocaţii pentru trecerea mortului din viaţa terestră în viaţa eternă), **sentimentală** (impregnate de lirism, de profundă trăire, exprimând tristeţea despărţirii)[164].

În perimetrul literaturii sentimentului religios care îşi adjudecă tema morţii se pot plasa şi exemple din literatura cultă românească. Motivul morţii, care a sedus şi pe marii creatori din literatura română, a putut fi analizat din perspectiva unor sintagme sau formule, care sunt tot atâtea cuvinte cheie ce consacră moartea ca temă frecventată în creaţia literară: "Ştiinţa morţii" (M. Eminescu), "Roza morţii" (Al. Macedonski), "Noi suntem copiii pământului bun" (O. Goga), "Neted ca moartea" (Camil Petrescu),

---

[160] *Ibidem*.
[161] I. Firca, *Elemente folclorice de ritual în Banat*, în "Mitropolia Banatului", XIX, nr. 7 - 9, 1969, p. 763.
[162] M. Holban, *Incantations. Chants de Vie et de Mort*, Bucureşti, 1938, p. 5.
[163] *Ibidem*, p. 7.
[164] *Ibidem*, p. 55.

monologul morții (A. Holban), "horă a morții" (L. Rebreanu), "Omorul" - mors repentina (M. Sadoveanu), moartea "ca o psalmodiere" (G. Bacovia), moartea ca "fatalitate lăuntrică a firii" (E. Cioran) etc.[165]

Aşadar, sentimentul religios al morții este prezent într-o mare varietate de manifestări şi forme, fiind un reper esențial al vieții şi pietății creştine la români.

---

[165] I. Petraş, *op. cit.*, passim.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

CAPITOLUL IV

PIETATEA COLECTIVĂ

Sentimentul religios, recuperat din zona devoțiunii colective vizează, în principal, exprimarea trăirii religioase în comunitate, în cadru social. Fără a fi **neapărat** o sumă de trăiri individuale, sentimentul religios, din perspectiva pietății și devoțiunii colective, își adjudecă note specifice de manifestare și, în primul rând, relevă "comportamentul spiritual al maselor". Pornind de la faptul că "gestul religios" este un "gest social"[1], sentimentul religios – mai ales începând cu secolul al XVII - lea, când, atât în lumea catolică, cât și în cea ortodoxă, reforma religioasă pune accent pe "religiozitatea care trebuie să se manifeste prin practică, prin faptul tangibil, exterior, care demonstrează apartenența la biserică"[2] – se evidențiază, dincolo de "conversiunea interioară" sau individuală, prin comportamentul și atitudinile comunitare.

Sentimentul religios, degajat din comportamentul sau devoțiunea colectivă, nu este, de asemenea, **neapărat** legat de formulele ecleziale de organizare a vieții religioase. El se manifestă, de foarte multe ori, paralel cu ceea ce înseamnă desfășurarea bisericească a vieții religioase. Din perspectiva devoțiunii colective, componentele sentimentului religios sunt delimitate în zonele de relevanță a atitudinii și comportamentului religios: **biserica și comunitatea, procesiuni și pelerinaje, cultul sfinților, cultul**

---

[1] D. Julia, *Problèmes d'histoires religieuses*, în "Recherches de Science religieuses", (58), nr. 4, 1970, p. 582.
[2] *Ibidem*, p. 583.

icoanelor, cultul crucii, practici de la liziera sentimentului religios (superstiții, minuni, viziuni etc.).

1. Biserica și comunitatea

Percepția bisericii în comunitate sau raportarea comunității la biserică poate releva o sensibilitate religioasă, împărtășită sau definită colectiv. Biserica este socotită drept "punctul unde se întâlnește cerul cu pământul" sau al "armoniei între cer și pământ"[3]. Pe de altă parte, biserica, concentrând "viața liturgică și cultul colectiv", devine, prin rolul ei de "creuzet unde gândurile și sentimentele poporului au fost forjate pentru a organiza o viață cotidiană"[4], un adevărat simbol al vieții colective și, implicit, al sensibilității colective.

Biserica, în durata lungă, în lumea românească, a reprezentat "funcțional viața religioasă și spiritualitatea satului", care, la rândul lor, s-au evidențiat prin două mari categorii de fapte: "pe de o parte, este liturghia duminicală, ..., pe de altă parte sunt o seamă de acte religioase, care privesc viața omului în deosebitele sale vârste și situații specifice, de la naștere până la moarte și cele care apar în legătură cu casa și îndeletnicirile sale zilnice"[5].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

În spatele percepției simplificate a bisericii, în pietatea colectivă, stă, însă, o varietate de definiții din perspectivă teologală, care sunt tot atâtea funcțiuni ale instituției ecleziastice. **O primă categorie de definiții** ar fi cele care consacră biserica drept interfață între lumea pământeană și cea veșnică. Astfel, biserica este

---

[3] J. Paul, *op. cit.*, vol. II, p. 176.
[4] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 195; cf. și G. Le Bras, *L'Église et le village*, Ed. Flammarion, Paris, 1976.
[5] E. Bernea, *Civilizația românească sătească*, București, 1944, p. 59.

locul sacral pentru cultul comun: "pentru cei vii - loc de ritual, de sacramente, de rugăciune, de refugiu solitar la Dumnezeu, iar pentru cei morți, grupați în jurul bisericii, semnifică prezența eternității"[6]. În egală măsură, funcțiunile bisericii particularizează cel puțin trei entități, integrate în ființa eclezială: "biserica militantă" (Church Militant), care este compusă din comunitatea creștinilor în viață; "biserica tăcută sau cea care doarme" (Church Dormant), cuprinzând creștinii morți, care așteaptă judecata de apoi; "biserica triumfătoare" (Church Triumphant), ce cuprinde numărul sfinților știuți și neștiuți "care l-au văzut pe Dumnezeu"[7].

O a doua categorie de definiții și accepțiuni vizează, prin excelență, biserica drept spațiu liturgic, de comuniune, de koinonia, de comunicare și participare la ritualizarea Sf. Scripturi. În acest caz, biserica este o "comunitate euharistică"[8], iar mirenii se plasează relativ la biserică într-o ipostază interactivă, detectabilă pe trei direcții: "ca pregătire a condițiilor necesare exercitării valide și eficace a puterii sacramentale; colaborare prin jertfă și rugăciune la săvârșirea tainelor și ceremoniilor cultice; ca participare reală la exercitarea puterii ministeriului (ex: Sfânta Taină a Botezului este admisă a fi săvârșită și de laici)"[9].

Babeș-Bolyai University Library

Biserica, promotoare a mesajului biblic, agregă comunitatea din punct de vedere confesional și social, iar, în "referința ei teritorială", ea devine parohie și are fizionomia unui **sistem închis**, este un "tot social"[10], este o unitate grupată organic. **Satul și**

---

[6] Al. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pélerinages. Images et langages*, Ed. Gallimard, Paris, 1987, p. 516.
[7] R. N. Swanson, *op. cit.*, p. 19.
[8] I. Zizioulas, *Ființa eclezială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 162 - 163.
[9] L. Stan, *Mirenii în biserică*, Sibiu, 1939, p. 59.
[10] D. Radosav, *Carte și societate sec. XVII - XIX...*, p. 145.

biserica se află într-o postură congeneră. Ele se nasc în acelaşi spaţiu, istoria lor se confundă în percepţia colectivităţii. Semnificativă în acest sens este o însemnare de pe o Evanghelie (1690) din nord - vestul Transilvaniei, însemnare realizată cu prilejul stabilirii noului loc de cimitir al satului şi în care se delimitează topografia comunităţii prin cele trei referinţe ale sale: satul, cimitirul, biserica. Cele trei componente ale comunităţii sunt complementare prin originea şi întemeierea lor: " ... ce au fost locul bisericii am rupt şi am înnoit ţinţirimul dintr-acel loc pentru că acel loc au fost **într-una cu ţinţirimul de cum s-au zidit satul şi biserica şi care loc şi dintr-acel loc** (s.n.)"[11].

Biserica,. satul, comunitatea pot fi evaluate, însă, şi ca un **sistem deschis**, în sensul că ele se află, atât din punct de vedere confesional, cât şi laic, într-un anumit sistem de subordonare şi, în acelaşi timp, de comunicare. Comunitatea confesională (biserica, preotul, mirenii) se etalează în raporturile ei de comunicare în mod concentric: faţă de protopop, vice - arhidiacon şi episcop. Din punct de vedere laic, această raportare sau subordonare – în cazul bisericii româneşti din Transilvania – se face, de asemenea, concentric: faţă de comitat (varmeghie), guberniu (provincie), împărat (imperiu). Aceste raporturi pot fi evidenţiate prin analiza **semanticii ascultării** (supunerii, subordonării). Astfel, într-o circulară din 1790 a episcopului Gherasim Adamovici, sunt cuprinse nivelele de ascultare sau subordonare: "Aşadară, poruncim măriilor voastre **protopopilor** (s.n.) să vă siliţi a întări pe **preoţii** (s.n.) din protopopiatul vostru cu învăţătura aceasta, aşa ca şi preoţii din protopopiatul vostru cu învăţătura aceasta să poarte întotdeauna pe **parohienii săi** (s.n.) ca să-l asculte şi să îndeplinească toate poruncile cele **preaînalte împărăteşti** (s.n.) care s-au dat, care se

---

[11] *Ibidem*, p. 142.

dau şi care se vor da de la **înălţatul crăiescul Guberniu** (s.n.), de la **slăvita varmeghie** (s.n.) şi de la toată diregătoria prea bună şi în adâncă odihnă şi linişte să trăiască **tot omul mic şi mare** (s.n.)"[12].

Supunerea sau ascultarea este un principiu al ordinii creştine, pentru că "Dumnezeu singur porunceşte ca tot omul de stăpânire să asculte"[13]. Raporturile comunităţii creştine cu celelalte componente ale edificiului social vin, aşadar, dintr-o viziune **religioasă şi organicistă**, fiind centrate pe principiul ascultării. Pe de altă parte, aceste relaţii pornesc de la evoluţia internă a bisericii, a "religiei - autoritate", care se construieşte pe sine ierarhic, iar structura unei societăţi religioase "depinde de circumscripţiile civile, de regimul legislativ şi, mai ales, de relaţiile de fapt între autoritatea seculară şi cea religioasă"[14].

În cadrul relaţiei biserică-comunitate se pot reconstitui variabilele componentei umane a parohiei şi comunităţii. Comunitatea, proiectată la biserică, se autodefineşte în mod diferit, încorporând conotaţii: civile, confesionale, morale, sociale. Apelând la un repertoriu generos de surse – cele oferite de însemnările de pe marginea cărţilor bisericeşti – comunitatea umană, agregată în jurul unei biserici - parohii, se autodefineşte din perspectiva semnificaţiei sale civile, prin derivaţie **nominală sau omonimică** din toponimia satului: "Această dumnezeiască carte, Straşnic, l-au cumpărat **Homorodenii de Mijloc** (s.n.) pe sama bisericii" sau "Acest Sfânt Apostol l-au cumpărat **boineştenii** (s.n.)

---

[12] G. Potra, *Două foi volante inedite din sec. XVIII referitoare la românii din Transilvania*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXV, nr. 9 - 10, 1967, p. 1050.

[13] *Ibidem*, p. 1049.

[14] G. Le Bras, *Réflexions sur les differences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale*, în "Archives de sociologie des religions", nr. 8, Paris, 1959, p. 8.

şi l-au pus în biserica lor ... 1786". Uneori se întâlneşte denominaţiunea comună de săteni sau locuitori: "Această sfântă carte, Sfântă Evanghelie, au cumpărat **sătenii** (s.n.) împreună pe seama sfintei biserici ...1776"[15]. La începutul secolului al XIX - lea se întâlneşte şi denumirea de **popor**: "Această sfântă carte, anume Octoih, prin sârguiala cinstitului Vasile Parohuş ... ca să se ştie sama sfintei beserici de Racşa şi o au cumpărat **poporo** (s.n.) să fie întru neamul lor ...1 aprilie 1904"[16]. Definind un "grup uman", cuvântul "popor" are un câmp semantic cu referenţi multipli: "politic, religios (masa credincioşilor, oamenii lui Hristos, săracii fericiţi pentru că vor fi primii aleşi), estetic (masa de oameni necivilizaţi, vulgari, intelectuali, gruparea naivilor şi a stupizilor)"[17].

La acelaşi nivel al conotaţiilor confesionale, în definirea comunităţii, se află formulări în care se face transferul semantic de la noţiunea de parohie la cea de **parohieni**, ca formă adjectivală a unei entităţi ecleziastice: "Această carte l-au cumpărat **parohienii** (s.n.) ... în anul 1688 ...". În interiorul noţiunii de parohieni se află integraţi şi **ctitorii**, care sunt socotiţi a fi întregul sat, ca întemeietori ai aşezării şi, în egală măsură, ai bisericii: "Această carte, anume Triodion, a postului mare, au cumpărat sătenii, **ctitori** (s.n.) ai sfintei biserici ..."[18]. Alteori, ctitorii nu sunt echivalaţi cu toţi sătenii, ci doar cu cei care s-au distins prin contribuţia materială sau bănească destinată bisericii: " ... Au luat feciorul dumisale cel mai mic Ion nouă în 19 florinţi această sfântă carte ca să-i fie

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[15] D. Radosav, *op. cit.*, p. 147.
[16] *Ibidem*, p. 148.
[17] P. Ronzeaud, *Peuple et représentations sous la régne de Louis XIV*, Aix-en-Provence, 1988, p. 19.
[18] D. Radosav, *op. cit.*, p. 150.

pomenire din neam în neam şi să să poată şti ei **întru ctitorii** (s.n.) sfintei besericii aceştia ..."[19]. O apropiere mai mare între conotaţiile confesionale şi denumirea comunităţilor o întâlnim în formulările care exprimă substituirea enoriaşilor de către o mulţime aflată într-o ipostază de pietate colectivă. În acest caz, comunitatea se obiectivează într-o atitudine eminamente religioasă: " ... Această carte, Evanghelie, o au cumpărat **temătorii de Dumnezeu** (s.n.) ... în anii de la Hs. 1778 ..." sau "Această sfântă carte, ce se numeşte Antologhion, ..., s-au cumpărat prin ... **smeriţii oameni** (s.n.)" sau "Această carte sfântă, anume Octoih, o au cumpărat **bunii credincioşi şi de Dumnezeu temători** (s.n.) ... 1784"[20].

O altă categorie de sensuri, încorporată în denominaţiunea comunităţilor creştine, este cea care relevă o dimensiune morală. Frecvenţa cu care apar menţionate atributele de "cinstit" sau "cinstiţi" în donaţiile de carte semnifică o ipostază în ordinea demnităţii şi a prestigiului, potenţate de gestul nuncupaţiei: "Această sfântă carte, Evanghelie, s-au cumpărat de **cinstiţii parohieni şi curatori** (s.n.) ai bisericii ... 1779"[21].

Percepţia bisericii în sensibilitatea religioasă este exprimată în formulările cvasiunanime de "**sfânta biserică**" şi "**biserică**". Se întâlnesc cazuri în care formularea este mai particulară. Astfel, noţiunea de biserică, ca şi instituţie ecleziastică, este înlocuită de o formulare în care prevalează fenomenul religios, cultic, biserica fiind socotită, de altfel, drept spaţiu al rugăciunii: "Această sfântă carte o au cumpărat şi o au pus în **sfânta rugă** (s.n.) ... să le fie lor pomană ... şi cine ar fi preot astă **biserică** (s.n.) pre acei oameni să-i

---

[19] *Ibidem*.
[20] *Ibidem*, p. 151.
[21] *Ibidem*, p. 152.

pomenească pre toţi ..."[22]. Se face, aşadar, şi o delimitare între biserică şi exerciţiul religios ("sfânta rugă"), acesta din urmă încorporând atât biserica, cât şi comunitatea, fiind, deci, deasupra bisericii ca instituţie de cult. Tot ca o particularitate trebuie considerată şi uzitarea în mediul religios transilvănean, la începutul secolului al XIX - lea, a noţiunii de "eclezie" în loc de "biserică", o achiziţie terminologică ce poate fi pusă pe seama curentului lingvistic latinizant. "Această carte, anume Apostol, este la cinstita **eclejie** (s.n.) ..."[23].

Reprezentarea bisericii în mentalul colectiv şi autodefinirile comunităţii creştine traduc o sensibilitate religioasă, constituită pe o cultură bazată pe o "imago mundi, ce are o dinamică plasată între pământ şi cer"[24].

Actul şi discursul ctitorial transmit o percepţie profundă şi complexă a bisericii în mentalitatea individului şi a comunităţii. Biserica – spaţiul sacral – este o proiecţie a devoţiunii, nu numai prin veneraţie şi participare la ritualul religios, ci şi prin actul ctitorial, prin "apportatus", destinat casei lui Dumnezeu. Biserica este aşezată, aşadar, între "fides" şi "caritas", două repere fundamentale ale trăirii şi vieţii creştine. Actul ctitorial este expresia unei acute conştiinţe şi sensibilităţi religioase, în care dobândirea redempţiunii prin gesturi şi fapte caritabile, izvorâte dintr-o deliberare în planul propriei conştiinţe, este asociată cu proslăvirea divinităţii, "ad maiorem Dei gloriam". Aceste două componente ale actului ctitorial sunt evidente în două pisanii din 1794 de la mănăstirea Horez, ctitoria lui Constantin Brâncoveanu: " ... **n-au dat odihnă mădularelor sale, nici răpaus gândurilor sale**

---

[22] *Ibidem*, p. 148.
[23] *Ibidem*, p. 149.
[24] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 473.

până n-au aflat (s.n.) aicea loc Domnului, unde această frumoasă şi sfântă mănăstire, lăcaşul lui Dumnezeu, din temelie cu multă osârdie şi cu cheltuială au zidit ş-au ridicat ..." şi " ... să să zugrăvească şi să puie aici cum se vede într-această desfătată frumoasă şi iscusită tindă spre **slava întâi cea necuprinsă şi neschimbată în veac a lui Dumnezeu** (s.n.)"[25]. În subtextul discursului ctitorial, pe lângă "fides" şi "caritas", stă şi un alt raport şi anume cel configurat de "**vanitas**" şi "**pietas**", în care emfaza şi umilinţa coexistă. Astfel, acelaşi Constantin Brâncoveanu, ctitorul de la Horez, îşi etalează supralicitarea propriului gest ctitorial în sensul că extinderea lucrărilor de împodobire a bisericilor mănăstirii îl determină să eternizeze iconografic şi propria familie: " ... Cu toate câte pre den afară împrejur se văd, au zidit şi au alcătuit vrut-au şi pre din lăuntru a o împodobi şi a o înfrumuseţa cu de toate şi zugrăvind-o cu alte asemenea, mai vrut-au între alte ca şi dunga cea mare bătrână şi blagorodnă a rodului şi **neamului său** (s.n.), atâta despre tată cât şi despre mamă să se zugrăvească ..."[26].

În acelaşi context poate fi plasată şi cronica unei ctitorii, scrisă în 1816 de Toader Buhuş, în care sunt povestite în detaliu eforturile şi jertfele acestuia la zidirea bisericii din Budeşti (Neamţ). Toate obstacolele şi fazele zidirii (între 1808 - 1817) sunt dublate de supralicitarea contribuţiei ctitorului: " ... la 1808 am început a aduna materia trebuincioasă ...", în 1811 "au tocmit meşteri pietrari ...", în "1817 s-au sfinţit de presfinţitul mitropolit ... Veniamin Costachi". Emfaza eforturilor personale este atenuată, în final, de invocarea voinţei divine: "Şi aşa a vrut Dumnezeu de a isprăvi sfânta această biserică a Învierii"[27]. Demersul constructiv al unei

---

[25] N. Iorga, *Inscripţii din bisericile României* ..., p. 184 - 185.
[26] *Ibidem*, p. 185.
[27] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, pp. 218 - 220.

biserici, pe lângă faptul că presupune un anumit ritual (începutul săpăturii fundației și așezarea primei cărămizi – așa cum este ilustrat în cazul ctitorului Șerban Cantacuzino la mănăstirea Cotroceni[28]), este perceput ca o creștere, ca o împlinire progresivă a **bisericii sau ctitoriei ca ființă**. Este un transfer între atribute sau caracteristici ale unei ființe vii asupra bisericii, aspect specific unei sensibilități religioase baroce. Astfel, în cazul mănăstirii Cotroceni, se menționează, în 1680: " ... și de acolo înălțându-se **cu tot trupul ei** (s.n.) până l-a săvârșit ... și den lăuntru și den afară cu toată frumusețea îmbrăcatu-s-au"[29]. Același clișeu descriptiv se regăsește și în cazul mănăstirii Horez, în pisania din 1699: "Dentru ale tale aducem Sfinții Tale stăpână, această sfântă și dumnezeiască **biserică ca o mireasă** (s.n.), împodobită precum din afară așa și cu de toate podoabele împodobită și pe dăn lăuntru ..."[30].

Trapeza aceleiași mănăstiri, ca spațiu de "convivium" și "pietas", este evocată în "Versuri la trapeză", în aceeași înfățișare umanizată:

"Această prea cuvioasă
Trapezare frumoasă,
Care iaste tuturor drăgăstoasă,
Ca o **maică mângâioasă** (s.n.),
Cându ședu frații la masă,
Întru neuitare făcută,
Și așa tocmită,
Și cu zugrăveală împodobită."[31]

Babeș-Bolyai University Library Cluj

---

[28] D. Barbu, *op. cit.*, p. 100.
[29] *Ibidem.*
[30] N. Iorga, *op. cit.*, p. 193.
[31] *Ibidem*, p. 183.

Dacă împodobirea prin "zugrăveală" pe dinafară şi pe dinăuntru completează efortul ctitorial, **crucea** şi **clopotul** sunt elementele care consacră, în mod esenţial, sfârşitul ctitoriei, ele fiind repere terminale, de "coronat opus". În aceeaşi însemnare din 1680, referitoare la mănăstirea Cotroceni, se arată, că la sfârşitul construcţiei, "în vârful ei au înfipt cinstitele şi dumnezeieştile cruci"[32]. Într-o însemnare din 1862 se menţionează că o biserică a fost reparată şi rectitorită începând de la pardoseală, apoi "s-au împodobit cu cât au fost prin putinţa ostenelilor noastre întâi cu trioade .. psaltire, octoih mic, sfeşnice, potire, cădelniţe ... şi alte mărunţişe trebuincioase, clopot ... acestea s-au scris ca să-şi aducă aminte de ostenelile lor"[33]. Textul însemnării este ritmat adiţional prin înşiruirea etapelor şi actelor de înzestrare a bisericii, la sfârşit fiind menţionată donaţia clopotului.

Actul ctitorial este, de cele mai multe ori, aşezat în prelungirea unei trăiri religioase fireşti, a normelor vieţii creştine. Există, însă, cazuri când ctitoria este **provocată, inspirată** de o trăire religioasă în momente de excepţie. Astfel, visul şi arătările din vis au fost îndemnuri spre actul ctitorial. În 1817, acelaşi Toader Buhuş din Budeşti (Neamţ) arată că biserica ctitorită de el a fost determinată de "un vis prin care doi diaconi au spus să facă o biserică"[34]. În 1922, întemeierea mănăstirii Rohia (Maramureş) s-a făcut în urma unei rugăciuni a unei copile, Anuţa (decedată la 10 ani), pentru ca prin vis să se arate părinţilor ei locul de construire a mănăstirii:

---

[32] D. Barbu, *op. cit.*, p. 100.

[33] C. Mălinaş, *Catalog de carte românească veche (1643 - 1830)*, Oradea, 1993, p. 60.

[34] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 219.

"Anuţă, copilă blândă,
În vârsta cea mai plăpândă,
Nici zece ani n-a împlinit
Şi lumea a părăsit.
Sufletul ei cel curat
Către ceruri s-a-nălţat,
Şi cu glasu-i de copilă,
Cerut-a Domnului milă.
A rugat pe Domnul sfânt
Să trimită pe pământ,
Ca să ni s-arate anume
Un loc sfânt de închinăciune.
Domnul ruga a primit,
Locul a descoperit.
.....
La Rohia-n codru des
Maica Sfântă şi-a ales
Loc la chipul său cel sfânt."[35]

O altă serie de ctitorii este provocată de escaladarea unor momente-limită, precum **boala aducătoare de moarte**, care, vindecată, determină gratitudinea celui salvat, obiectivată în ctitorie. Astfel, într-o însemnare din 1834 din Târgovişte, se arată: "Aşadar, un Dimitrie Fiştoţoiu, bogasierul, umilindu-l cu blagoslovenie Sfântul Ierarh Nicolae, s-au făgăduit, fiind bolnav de năprasnica **boală a ciumii** (s.n.), ca să zugrăvească sfânta biserică hramul Sfântul Nicolae ce se numeşte biserica Doamnii Elenii, cum şi organul clopotului adeverească. Au tras pă numitul preot părintele meu la această biserică, ce era pustie, fără a avea nici candele dă sticlă, nici alt nimic ... biserica Doamnii Elenii au început a înflori cu odoară, candele de argint încât toţi mahalagiii aceştii biserici s-au tras cu toţii la această biserică ... s-au întâmplat ajutor bisericii, înzestrând biserica cel răposat Dimitrie Fiştoţoiu, încă o prăvălie în târgu ... aşa să aibă blagoslovenia Sfântului Ierarh Nicolae, făcător de minuni întru toate ca să-i dobândească nume de ctitor ..."[36]. Mecanismul actului ctitorial în acest caz include mai multe elemente ale unui comportament creştin relevant: situaţia

[35] Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia "Versuri religioase".
[36] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 176.

limită, boala care determină o concentrare a credinței religioase ("fides"), apoi o rugăciune adresată Sf. Nicolae, în care și-a pus speranța salvării ("spes") și, în cele din urmă, ctitoria, ca expresie a generozității ("caritas"). În trăirea religioasă circumscrisă acestui moment este prezentă intercesiunea Sf. Nicolae, "făcător de minuni", care vindecă de boală pe viitorul ctitor. Intervine, așadar, un "schimb de prestații" între om și puterea supranaturală, reprezentat de raportul vindecare - ctitorie[37].

Un alt aspect definitoriu mecanismului actului ctitorial este cel legat de condițiile dobândirii calității de ctitor. Astfel, dobândirea "numelui de ctitor" a presupus anumite trepte sau faze: reparația și zugrăvirea bisericii, înzestrarea cu obiecte și podoabe de cult, împroprietărirea bisericii cu "o prăvălie în târg". Dincolo de un impuls venit dinspre o exemplară viață și trăire religioasă, actul ctitorial este consacrat de anumite standarde sau nivele de donație și de caritate, dimensionate de norme și reguli elaborate în timp.

O a treia categorie a gesturilor ctitoriale, provocate sau inspirate, este cea care se leagă de **îndemnul autorităților ecleziastice** sau de **autoemulația** circumscrisă "vanității sociale". La mijlocul secolului al XIX - lea, în virtutea unui program de construcții ecleziale, elaborat de episcopii greco - catolici din Gherla, zeci de comunități ecleziastice rurale, ascultând îndemnul protopopilor, încep ctitoriile de biserici. La 1867, satul Căianul Mic se adresează astfel protopopului: "Noi [curatorii din Căianul Mic - n.n.] părinteștile năzuințe și bunele socotele a preaveritului domniei tale, luându-le la inimă și aflându-ne noi foarte lipsiți de biserică, după ce ne-am consfătuit, noi, subscrisa curatorime, cu

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[37] A. Soboul, *Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution*, în "Archives de sociologie des religions", I, nr. 2, 1956, p. 176.

întreg credinciosul nostru popor, am aflat cu cale, învoindu-ne cu toţi poporenii noştri, aşa ca să-ţi facem cunoscută buna noastră cugetare, cum că voim a ne jertfi cele ce ni le-ai sfătuit spre a ne putea apuca de zidirea unei beserici de piatră"[38].

Construcţia de biserici de piatră se înscrie într-un proces de înlocuire a vechilor biserici de lemn, argumentat de emulaţia sau "dorul de înaintare" care a cuprins atât satele mari cu "caracter opidal", cât şi comunităţile mai mici. Bisericile vechi nu mai corespund necesităţilor de cult, iar construcţia de biserici noi este prelungirea unei jertfe materiale care stă sub semnul ajutorului divin invocat: "Noi – scriu, în 1864, mitropolitului Şuluţiu la Blaj, uniţii din Toarcla – văzându-ne acum foarte înmulţiţi de nu mai încăpeam în biserica cea mititică şi de lemn, ne-am socotit şi hotărât cu tot poporul ca să ridicăm beserică de peatră, că la sărbătorile cele mari, precum la Paşti, la Rosalii, la Crăciun mai jumătate de oameni sunt pe-afară den beserică, de aceea, fiind noi aşa un popor frumos, voim, cu ajutorul Atotputernicului Dumnezeu, a ne zidi biserică"[39].

© Cluj / Central University Library Cluj

Discursul actului ctitorial este marcat de formule specifice, de clişee lexicale, care fixează în sensibilitatea religioasă atât semnificaţiile gestului întemeietor, cât şi o veneraţie pregnantă a bisericii. Inscripţiile sau pisaniile care marchează actul ctitorial încep cu o invocare a Sfintei Treimi sau a lui Dumnezeu, uneori fiind alăturate în aceste invocaţii sfântul sau sărbătoarea care consacră hramul bisericii: "În slava şi lauda unuia în Troiţă slăvit

---

[38] S. Retegan, *Prestigiul social şi edificiul de cult. Construcţii de biserici în satele româneşti ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX - lea (1850 - 1880)*, în *David Prodan. Puterea modelului*, Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995, p. 207.

[39] *Ibidem*.

Dumnezeu şi întru cinstea sfântului mare mucenic ... Pandeleimon, ridicatu-s-au acest dumnezeiesc lăcaş ... 1750"[40]. Verbul care exprimă acţiunea ctitorială este prezent într-o varietate de formulări: "s-au făcut", "s-au început din temelie", "s-au ridicat", "a zidit" etc. Metamorfoze sau evoluţii în repertoriul lexical al pisaniilor sau inscripţiilor sunt puţine, ele înscriindu-se în durata lungă a sensibilităţii şi mentalităţii religioase. Comparând o inscripţie din secolul XVII cu una din secolul XIX, modificările sunt doar la nivelul verbului sau predicatului acţiunii ctitoriale: "Cu vrearea Tatălui şi cu ajutorul Fiului, cu săvârşitul Sfântului Duh, **urzitu-s-au** (s.n.) această sfântă beserică din temelia ei ... 1666"[41] şi "Cu ajutorul preaputernicului Dumnezeu, cel în Treime slăvit, **s-au clădit** (s.n.) din temelie acest sfânt schit ...1847"[42]. Acţiunea întemeietoare nu este, de cele mai multe ori, descrisă la nivelul unui singur predicat, ci ea este elaborată pe faze sau etape, care recompun suportul caritătii: "s-a gândit şi a binevoit de zidit"; "s-a silit, s-a ostenit, s-a cheltuit", la care se adaugă invariabila "cu ajutorul lui Dumnezeu". Toate acestea vin să potenţeze, sub semnul devoţiunii, acţiunea întemeierii. De asemenea, acţiunea ctitorială distinge: "prima zidire" şi "a doua zidire" sau "rezidire": " ... dar de cine **este zidită dintru început** (s.n.) nu se ştie ... iar acum, cu ajutorul lui Dumnezeu, **s-au zidit** (s.n.) şi s-au podobit cu sălinţa, osteneala şi cheltuiala dumisale Iordache Cantacuzino ...1779"[43].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Denumirea bisericii în actul ctitoriei este, de asemenea, exprimată, pin formule consacrate: "sfânta biserică", "sfântă şi dumnezeiască biserică", "dumnezeiesc lăcaş" sau prin formulări

---

[40] N. Iorga, *op. cit.*, p. 70.
[41] *Ibidem*, p. 137.
[42] *Ibidem*, p. 73.
[43] *Ibidem*, p. 8.

mai aparte, în care biserica este denumită "sfânt hram" sau "dumnezeiesc hram", ce particularizează sfântul patron sau sărbătoarea exponențială a unei biserici din perspectiva sinaxarului. Uneori, actul ctitorial este exprimat prin formulări inedite, neconvenționale. Astfel, într-o pisanie din 1850, care poartă pecetea unei sensibilități romantice, biserica personificată se **autodefinește** ca spațiu al rugăciunii și al "refugiului solitar în fața lui Dumnezeu": "Biserică, casa celui Prea - Înalt, 200 de ani am primit în sânul meu rugăciunile și plângerile și făgăduințele fiilor mei, căci mă zidise ... în zilele prințului Mateiu Basarab ... și am fost înnoită prin ostenelile răposatului în fericire Medelniceru Nicolae Caloian ... 1850"[44]. În perimetrul aceluiași inedit se plasează și faptul că textul consacrat al acțiunii ctitoriale este înlocuit de o invocație de **benedicțiune** a actului ctitorial: "Doamne, cela ce sfințești pre ceia ce iubesc cu podoaba casii tale și proslăvești cu dumnezeiasca puterea ta **primește acest lăcaș** (s.n.), care întru slava numelui tău s-au înălțat și întru cinstea și prăznuirea sfintei înălțări Domnului și a sfântului arhidiacon Ștefan ... de robul tău Stoica Culcer ... 1768"[45].

Biserica, refugiu și adăpost, "abri et asile", este o altă componentă în percepția bisericii de către comunitate. Aceste caracteristici ale spațiului eclezial, fixat în actele sinodale și consiliare, au devenit un "ius sacrum", pe care dreptul canonic l-a elaborat în detaliu. Astfel, biserica este considerată "ca un refugiu; casa lui Dumnezeu, a cărei mizericordie este deschisă tuturor, chiar și necredincioșilor care puteau să găsească aici dreptul de inviolabilitate, de a se proteja împotriva arbitrariului ... de a medita

---

[44] *Ibidem*, p. 366.
[45] *Ibidem*, p. 334.

asupra ignonimiei greşelilor lor, de a iniţia o acţiune de convertire, de a găsi, în sfârşit, o intercesiune folositoare"[46].

Dimensiunea protectoare, de refugiu, de azil, a bisericii se poate reconstitui pe două planuri. Primul este acela în care, în condiţii **excepţionale**, biserica oferă refugiu şi cel de-al doilea, în care biserica, **instituţionalizează,** sub forma unor aşezăminte caritabile de asistenţă şi protecţie socială, adăposturi şi aziluri. În cel dintâi plan, percepţia bisericii este valorizată prin impactul vicisitudinilor vieţii asupra omului aflat în situaţii limită, care îşi regăseşte liniştea şi refugiul în spaţiul eclezial. Trăirea salvării se face în exclusivitate în perimetrul unei mentalităţi religioase. Refugiul, războiul, inamiciţia şi adversităţile momentului dat sunt prevalente în apelul la biserică, la salvarea în spaţiul bisericii. Într-o însemnare din 1741 se menţionează biserica drept salvatoare în vremuri de pribegie: "În nămita **casă a lui Hristos** (s.n.), găsindune pe un drum fiind noi pribegi de-n Ţara Muntenească, fiind noi **pierduţi şi înstrăinaţi** (s.n.), cu cuvinte de mângâiere şi ospătânde în casa lui Dumnezeu şi am sosit a doua zi de Sfântul Petru, în luna lui iulie, la leat 1741"[47]. Un alt moment similar păstrat în mărturiile scrise este prezent în anii primului război mondial: "Astăzi, anul 1916, luna decemvrie în 3 zile, noi, prizonierii români din diferite corpuri de trupă, am fost luaţi de trupele germane de prin satele Singeriu, Tătarul, Călugăreni, jud. Prahova, aduşi şi ne-a servit **această biserică** (s.n.) ca locuinţă de odihnă termen de 3 zile şi am intrat aici prin violarea uşii cu toporul ... de către trupele germane şi în timpul acesta ajunsese tot satul Verneşti de **întristare şi de plâns** (s.n.) că băgaseră germanii caii prin casele oamenilor, li s-au luat cu forţa tot ce-au avut ... şi aşa vă rugăm din când în când a pomeni

---

[46] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 298.
[47] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 13.

numele nostru, 9 jandarmi pedeştri ... Scris de mine Tănase N. Sava ..."[48]. În ambele însemnări există câteva aspecte comune, care articulează percepţia religioasă a bisericii ca adăpost şi refugiu. În primul rând, contextul în care se petrece refugiul în biserică: pribegii "pierduţi şi înstrăinaţi" în 1741 şi vremea "de întristare şi de plâns" în anul 1916. În al doilea rând, percepţia exactă a spaţiului eclezial protector este menţionată astfel: "mângâiere în casa lui Dumnezeu" (1741) şi "sfânta biserică ca locuinţă de odihnă" (1916).

Participarea la viaţa liturgică transmite o altă percepţie asupra bisericii şi anume cea definită de funcţia elementară a acesteia, liturghia. Liturghia oficiată săptămânal în cadrul bisericii parohiale este prima formă sau treaptă de agregare comunitară în planul religios, spiritual, civil, astfel încât, după cum afirma Michelet, biserica parohială a fost "domiciliul poporului"[49]. Frecventarea liturghiei ca formă de devoţiune colectivă este relevată în documente drept o permanentă tensiune între normele elaborate privind obligativitatea vieţii liturgice şi atitudinile ireverenţioase în cadrul comunităţilor creştine. Participarea la liturghie este reglementată de legi şi norme bisericeşti elaborate de-a lungul vremii, presiunea lor asupra comunităţii fiind evidentă în permanenţă.

În "Îndreptarea Legii" din 1652 sunt prevăzute capitole speciale privind participarea la liturghie şi rolul acesteia în comunitatea bisericească. La cap. 169 sunt incluse prevederi legate de "Oameni care fug din bisărică până a nu se săvârşi sfânta liturghie"; la cap. 159 se arată că "Nu numai morţilor sunt de folos liturghiilor, ci şi viilor", iar la cap. 136 se evidenţiază rolul

---

[48] *Cartea românească veche în Arhivele Statului*, p. 183.
[49] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 295.

liturghiei în existența bisericii: "În bisărica ce nu va fi liturghia 40 de zile şi ce este bisărica"[50].

Punitatea coexistă cu **pietatea** deliberat asumată, ambele fiind supravegheate şi instrumentate de biserică. În secolul XVIII, episcopul greco - catolic Atanasie Rednic, în urma unor vizitaţiuni canonice făcute în localităţile din Transilvania, constată o serie de carenţe în participarea la viaţa liturgică, fapt pentru care el elaborează o serie de "ordinaţiuni" pline de severitate atât pentru preoţi, cât şi pentru mireni. Astfel, în aşa - numitele "Aşezăminte pentru mireni", sunt incluse atât obligaţiile creştinilor, cât şi pedepsele aferente: "Fieştecare creştin pravoslavnic dator va fi mai cu deadins a păzi sfânta biserică în toate sărbătorile, adecă **ascultând utrenia, sfânta liturghie, vecernia şi învăţătura preotului** (s.n.), iară carele fără cuvioasă împedecare ar rămânea acasă sau ar purcede în cale fără blagoslovenia preotului, sau ar zăcea la băuturi în crâşme, în nunţi, în ospeţe pe vremea bisericii, **întâi** (s.n.) câte cu 24 de bani, **a doua** (s.n.) cu 3 mărieşi să se globească din care două părţi bisericii, una curatorilor să se dea. **A treia** (s.n.) oară în calodă [călcâi - n.n.] câte cu 24 de palţauă [baston - n.n.] bărbaţii, iară muierile şi cei mai mici cu atâtea corbace să se pedepsească şi fiindcă numai cei tineri, ci şi din cei bătrâni mulţi mai toate sărbătorile peste an cu jocuri şi cu hori înbălătoare le petrec de dimineaţă până seara, din carile şi alte păcate mai mari de multe ori se întâmplă, aşişderea şi acestea se **opresc** (s.n.) mai vârtos pe vremea bisericii sub pedeapsa mai sus scrisă"[51].

---

[50] Cf. *Îndreptarea Legii*, Târgovişte, 1652.

[51] Z. Pâclişanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII - lea*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 3, 1936, p. 158.

Indiferentismul religios este obiect de analiză şi reglementări pe tot parcursul secolului al XIX - lea, fiind suficient a menţiona în acest sens pe cele elaborate de Mitropolia Ortodoxă din Sibiu în 1899, când se constată că, "sub pretextul liberalismului fals înţeles", apar "manifestări de o slabă credinţă"[52]. Ofensiva bisericii privind reglarea participării la viaţa liturgică este prezentă şi în prima jumătate a secolului XX. Nu întâmplător, o lucrare a lui Nicodim, mitropolitul Moldovei, intitulată "Călăuza creştinului în biserică sau cum se cuvine să stea creştinul în biserică la slujba Sfintei Liturghii", este tipărită până în 1938 în 10 ediţii. Scopul lucrării este mărturisit în prefaţa de la prima ediţie: "Ori de câte ori şi la orice biserică m-am dus să ascult sau să slujesc Sfânta Liturghie, am văzut că unii creştini vin la biserică târziu, după începerea slujbei ... alţii ies însă mai curând din biserică ... alţii tocmai când trebuie să fie în biserică liniştea cea mai mare ... tocmai atunci se duc şi să închină la icoane ... calcă apăsat prin biserică, înjosesc sfânta slujbă ... noi, păstorii lor, suntem datori să le arătăm cum anume sunt datoriile lor şi cum trebuie să le facă"[53]. Aceste cuvinte sunt reverberaţii peste timp ale didahiilor critice ale lui Antim Ivireanul referitoare la comportamentul enoriaşilor în cadrul serviciului divin.

Atitudinea faţă de viaţa liturgică relevă, de-a lungul timpului, alternanţa dintre comportamentul ireverenţios şi cel care este consecinţa unei intense trăiri religioase, a unui puternic sentiment religios. La 1714, călătorul suedez Weismantel notează că, în Moldova, "tineretul merge la biserică numai de curiozitate

---

[52] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514[a].

[53] Nicodim, Mitropolitul Moldovei, *Călăuza creştinului în biserică*, Ediţia a X - a, Neamţ, 1938, p. 3 - 4.

sau când e vreo nuntă"[54], iar un țăran moldovean îi declară: "ce să fac eu la biserică, sau **pentru ce să mă rog căci eu nu am nici un păcat** (s.n.), nu am ucis pe nimeni şi nici nu am furat"[55]. Exemple de ireverențiozitate față de participarea la liturghie sunt înregistrate şi în secolul al XIX - lea. Astfel, într-o însemnare din 1844, se menționează: " ... la bisericile de țară, de multe ori, nu are cine asculta nici cetire; ba încă şi prin cele de la oraşe se săvârşesc sfintele slujbe cu multă grăbire din pricină că au răcit. Ba încă la unii **au şi îngheţat râvna spre dumnezeieştile slujbe** (s.n.), încât cei mai mulți pândesc vremea să meargă la biserică pre la vremea heruvicului şi alții pre la chenonic ca să arate numai oamenilor că au fost la biserică, iar nu lui Dumnezeu"[56].

În unele cazuri, participarea la sfânta liturghie este percepută ca fapt exterior pietății, ca spectacol; ceea ce atrage este doar frumusețea cântărilor stranei sau a preotului. Astfel, la 1899, într-o însemnare referitoare la viața religioasă din protopopiatul Lupşa (Țara Moților), se arată: "Aş merge la biserică, Dumnezeu să mă ierte, dar nu pot suferi pe cantor, aşa cântă de pocit. Din contră, acelaşi popor zice: în biserica cutare mi-e drag a merge, căci mă pătrunde cântarea". O altă cauză invocată privind absența de la liturghie este legată de distanța prea mare până la biserică: " ... căci locuind ei pe teritoriul a 4 comune şi fiind cam departe de biserică, adeseori ei nu pot veni ..."[57].

Participarea evlavioasă la slujbele bisericeşti, dincolo de propriile convingeri şi de un sentiment religios consolidat, este

---

[54] S. Reli, *Viața religioasă şi morală în sec. XVIII - XIX după scriitori străini*, Cernăuți, 1935, p. 5.
[55] D. Barbu, *op. cit.*, p. 124.
[56] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* ..., vol. II, p. 338.
[57] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1899, III, 514[a].

indusă, uneori, de momente excepționale, de situații limită, care au marcat viața unor oameni, în sensul **reconvertirii lor** la o viață creștină exemplară. În 1742, Bud Mihoc și soția sa, Todișca Gafia, din Budești (Maramureș), au pierdut șase copii (cinci feciori și o fată) în timpul ciumei, fapt ce îi predispune la o autoanaliză a comportamentului lor religios, până atunci plin de lipsuri: "Ce s'or face ei. Zice <<Rău s-au mâniat Dumnezeu pre noi!>>. Iară de atunci, aceia așa **îndrăgiră beserica** (s.n.), cum auziră clopotul ei numai ce sosiră la beserică, amândoi, sara la vecernie, dimineața la utrenie și la sfânta liturghie"[58].

În contextul aceloraşi situații excepționale, care și-au pus amprenta asupra comunității (ciumă, războaie, calamități naturale), participarea la slujbele bisericii este, în egală măsură, excepțională, ea reprezentând momente de vârf în planul pietății și al sensibilității religioase. La 1658, în timpul năvălirilor turcești, în Transilvania, preoții oficiau serviciul divin în fiecare zi, la care lua parte întreaga comunitate. În 1814, episcopul Vasile Moga din Sibiu cere preoților să facă "slujbă de mulțumită lui Dumnezeu pentru **încetata ciumă** (s.n.) la Brașov, spre care, toți, împreună, cu rugăciune fierbinte să se gătească", în cadrul căreia să fie citite "cazanii către norod cu tâlc simțitor despre bunătatea lui Dumnezeu și cu acea cale să se spună precum adevărat în țara noastră cu ajutorul lui Dumnezeu [ciuma - n.n.] a încetat, dar în Țara Românească și la Moldova tot este." În aceeași circulară, episcopul cere oficierea unor slujbe pentru **îndepărtarea calamităților naturale și a războaielor**: "Fiindcă și alte pedepse sunt asupra țării aceştia precum e foametea și omorurile răsmiriții celei de acu mulți ani apăsătoare, așa cu toții, dimpreună, întorcându-ne către Dumnezeu, cu pocăință, cu inimă înfrântă și smerită să se facă într-aceea zi, cu tot norodul, rugă

---

[58] Fl. Dudaș, *Memoria vechilor cărți românești*, Oradea, 1991, p. 201.

fierbinte către Dumnezeu cel dintru Înălțime ca să se milostivească a ne scăpa de nevoi grele și ca să se blagoslovească câmpurile cu roduri bune, spre hrana vieții slujitoare"[59].

Sărbătorile și posturile ritmează viața religioasă și devoțiunea colectivă în discursul liturgic anual. Pornind de la aserțiunea că "religia este un cadru de formalități"[60], viața comunitară creștină este "o succesiune variată și bine dozată de sărbători și ceremonii", care sunt tot atâtea prilejuri de unire cu divinitatea, delimitând, în cele din urmă, "marea Liturghie", ce înseamnă, pe de o parte, "acțiune și rugăciune", iar, pe de altă parte, "meditație și ceremonie"[61].

Derularea sărbătorilor și posturilor, ca succesiune de momente sau secvențe de intensă pietate din viața cotidiană se evidențiază în aceeași manieră de tensiune dintre norme și realitate, dintre modelul creștin prescris și exemplele trăite. Zilele de lucru, zilele de sărbătoare, zilele de post au fost strict reglementate în cadrul eclezial. Stabilirea zilelor de sărbătoare de către autoritățile bisericești este motivată dinspre două direcții: **prima** este cea care explică tendința bisericii de a-și consolida controlul asupra unor manifestări extraecleziale, populare, eretice, iar cea de-a **doua** evidențiază o raționalizare a timpului de lucru și eliminarea repausului supradimensionat, impuse de standardele unei societăți moderne, centrată pe scopuri productive, pragmatice.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Repere ale unor asemenea reglementări pot fi socotite – în mediul confesional transilvănean – măsurile sau ordonanțele a doi episcopi, elaborate la un interval de circa 175 de ani. Prima

---

[59] Dr. Ilarion Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, tom I, Sibiu, 1889, p. 182.
[60] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 341.
[61] *Ibidem*, p. 327.

reglementare este din anul 1617[62], elaborată sub influenţa Reformei, în Sinodul convocat de episcopul Dosoftei al Bălgradului, iar cea de-a doua datează din 1786[63], emisă de episcopul Nichitici, la stăruinţa împăratului Iosif al II - lea. Situaţia comparativă a sărbătorilor stabilite în cele două ordonanţe bisericeşti se prezintă astfel:

1617 (Dosoftei)		1786 (Nichitici)	
Luna	Zile de sărbătoare	Luna	Zile de sărbătoare
Ianuarie	6 (1,6,7,25,27,30)	Ianuarie	3 (1,6,30)
Februarie	3 (2,3,24)	Februarie	1 (2)
Martie	3 (9,25,26)	Martie	1 (25)
Aprilie	2 (23,25)	Aprilie	1 (23)
Mai	4 (7,8,21,25)	Mai	-
Iunie	4 (18,24,29,30)	Iunie	2 (24,29)
Iulie	6 (8,15,17,20,22,26)	Iulie	1 (20)
August	6 (1,2,6,15,25,29)	August	3 (6,15,29)
Septembrie	6 (1,6,8,14,23,26)	Septembrie	2 (8,14)
Octombrie	6 (6,9,14,18,23,26)	Octombrie	1 (26)
Noiembrie	6 (1,8,13,16,21,30)	Noiembrie	2 (8,21)
Decembrie	6 (5,6,9,13,19,25)	Decembrie	3 (6,25,26)
Total	52		20

BCU Cluj / Universitatea Babeş-Bolyai Cluj

În reglementarea din 1617 s-au stabilit nouă vineri mari ca sărbători, spre deosebire de cea din 1786, când s-a fixat o vinere mare (înainte de Paşti). Deci, numărul sărbătorilor în intervalul de

[62] D. Stănescu, *op. cit.*, pp. 100 - 103.

[63] I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 119; cf. şi A. Răduţiu, *Timp de lucru, timp de sărbători*, în *Civilizaţia medievală şi modernă românească*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1985.

timp luat în calcul a scăzut cu 32. În 1750, conform unei ordonanțe imperiale austriece, numărul de sărbători a fost redus cu 25 de zile, dar existau și sărbători în care lucrul era permis înainte de ora 11 a.m. Abolirea sărbătorilor, însă, nu a avut un efect sau o aplicare imediată, vechea grilă a acestora menținându-se și după 50 de ani de la respectivele reglementări[64].

Mărturiile documentare rețin exemple de **abateri** de la aceste sărbători, în sensul că nu se respectă cele aprobate sau se țin sărbători necanonice, arhaice, populare. La 1786, episcopul Nichitici a poruncit ca în zilele care n-au fost declarate sărbători de către biserică, adică în așa - numitele "sărbători băbești sau opăceli" să lucreze toți, inclusiv preoții sau protopopii[65]. În 1899, se evidențiază că, în protopopiatul Agnita, "românii muncesc dumineca și de sărbători, pentru că cei care îi plătesc nu țin cont de acest lucru și le spun că **nu este păcat să lucrezi în brazda celuilalt** (s.n.)" și, astfel, ei "muncesc în sărbători de la Sf. Trei Ierarhi și până la Sf. Ilie"[66].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Calendarul consacrat de biserică, asemenea celui derulat la nivelul religiei populare, se înscrie în durata lungă. Imuabilitatea lor prezintă atitudini și comportamente conservatoare. Un exemplu semnificativ în acest sens este cel legat de reforma calendarului din 1924, care a produs frământări la nivelul lumii rurale. Adaptarea noului calendar a fost percepută în mentalitatea religioasă tradițională ca "aducătoare de boli, de secetă". O mărturie din

---

[64] I. Komlos, Al. Ritschl, *Holidays Work Days and Standard of Living in the Habsburg Monarchy*, în "Journal of Interdisciplinary History", XXVI: I, 1995, p. 58.

[65] I. Lupaș, *op. cit.*, p. 119.

[66] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Agnita, 1899.

lumea țărănească, din epoca ulterioară schimbării calendarului, subliniază că "De acum oamenii s-au stricat, de când cu stilul nou şi Dumnezeul s-a întors cu dosul şi nu mai dă ploaie ... Înainte grâul era tot un schic"[67]. Tradiționaliştii refuzau noul calendar şi "când venea popa la Bobotează cu crucea închideau porțile, iar în zilele de sărbătoare (socotite <<pe vechi>>) aprindeau o candelă în casă"[68]. O țărancă din Ostrov, Tulcea, Stana Tudoran, în 1935, pleacă în postul Crăciunului să caute soluția dilemei calendar vechi - calendar nou la Maglavit, la Petrache Lupu, care o îndeamnă să meargă la biserică atunci **când bate clopotul**, adică să accepte calendarul nou[69]. Apelul la iluminatul de la Maglavit este un apel la o autoritate extraeclezială, a cărei credibilitate la nivelul mentalității religioase populare este mult mai mare.

Refuzul noutății sau al inovațiilor aduse într-un anumit timp prezent în viața religioasă tradițională poate oferi câteva concluzii asupra definirii sentimentului religios. Sentimentul religios este, cu preeminență, **un sentiment al trecutului** şi, pornind de aici, trecutul înseamnă adevărata credință, iar a trăi în chip religios este echivalent cu a păstra trecutul. Trăirea religioasă este, în cea mai mare parte, o anamneză, iar sentimentul religios este un sentiment retrograd. A fi creştin înseamnă a trăi în prezent trecutul. Tocmai de aceea, trăirea religioasă este univocă, liniară, nespectaculară şi comprimă, pe cât posibil, prezentul, iar, cu cât această comprimare este mai mare, cu atât sentimentul religios este mai puternic. Trăirea religioasă în prezent este supusă unei intense presiuni, care vine dinspre trecut (istoria evenimentelor biblice, cu prevalență

---

[67] E. Bernea, *Cadre ale gândirii populare*, Bucureşti, 1985, p. 197.
[68] C. Bărbulescu, *Minunea de la Maglavit după 55 ani*, în "Revista de Etnografie şi Folclor", tom XXVII, nr. 6, 1992, p. 571.
[69] *Ibidem.*

momentul cristic) şi dinspre viitor (momentul eshatologic). **Sentimentul religios este, în general, defectiv de timpul prezent.**

Zilele de post sunt, de asemenea, momente de intensitate a pietăţii colective, constituindu-se ca un reper important în calificarea exemplară a unei vieţi creştine. În reglementarea din 1716 a Mitropolitului Dosoftei al Bălgradului se arată că: "Fiecare om trebuie să ţină patru posturi pe an şi două posturi pe săptămână"[70]. Strictetea posturilor la români este remarcată şi de călătorii străini în Ţările Române din sec. XVIII: " ... românii se mândresc cu posturile lor foarte lungi ... mâncând în zilele de post toate bucatele cu untdelemn ... miercurea şi vinerea postesc, de regulă, cu totul, adică nu mănâncă nimic", iar "cei însemnaţi mai postesc şi lunea"; femeile "ţin foarte strict posturile ... şi datinile religioase"[71].

Abaterile de la respectarea posturilor este exemplar pedepsită de către autorităţile bisericeşti. Astfel, în aceleaşi ordonanţe ale episcopului Atanasie Rednic, se arată că, datorită contaminării dinspre alte religii, se încalcă posturile: "Am luat seamă că mulţi îndrăznesc a călca s. posturi şi a le pângări. Pentru aceea ca legea noastră cea pravoslavnică a bisericii Răsăritului şi în rândul posturilor de toţi pravoslavnicii creştini **nemişcată** (s.n.) să se ţie şi întreg să se păzească preoţii şi curatorii precum ca acele care s-ar afla că s-ar fi **pângărit Miercurea şi Vinerea sau în vreun post din cele 4** (s.n.) ce sunt rânduite de s. biserică, întâi să-l bată câte 24 de toiage ţapine, iară de nu s-ar păroşi un spurcat ca acela se va da în temniţă varmeghii şi rămâind acolo după porunca

---

[70] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 103.
[71] S. Reli, *op. cit.*, p. 5.

înălţatei chezaro - crăieşti împărăţii, se va învăţa a posti şi a-şi ţine legea pe care s-a botezat"[72].

În unele cazuri, competenţa în reglarea posturilor este preluată de autorităţile laice. Astfel, într-o însemnare din primele decenii ale sec. XIX din Ţara Românească, se arată: "Dat-am zapisele ai plăşii Câmpului ... că ne-au venit luminat porunca Măriei sale lui vodă, **cuprinzătoare după posturile lumeşti** (s.n.), ce să deie urmare întocmai după cuprinderea poruncii ... dat zapisele plăşii Bălţii de Jos"[73]. Pietatea exprimată prin ţinerea posturilor este un prilej de a particulariza confesional o comunitate, prin percepţia critică a unei **alterităţi confesionale**, care nu respectă posturile. Astfel, preotul ortodox Grigorie Popovici din Blăjel (Transilvania), în 1802 arată că a "vorbit cu cuvinte de hulă asupra bisericii unite, **zicând că uniţii pot mânca vinerea carne ca şi saşii** (s.n.) şi, că după moarte, vor cunoaşte ei ce este unirea, dacă până acum n-o cunosc"[74].

Un aspect inedit în ceea ce priveşte supunerea la posturi este faptul că, în momente excepţionale, acestea erau **dezlegate**. Cu aprobarea autorităţilor bisericeşti, în cazuri de epidemii, posturile sunt licenţiate, întrucât ele slăbeau organismul omului. Sunt emise în acest sens circulare episcopale, provenite dinspre o viziune raţionalistă şi dinspre un "criticism propriu Luminilor". O astfel de circulară este transpusă într-o însemnare din sec. XVIII de pe un Triod (Râmnic, 1782), din zona Banatului: " ... fiindcă biserica noastră foarte aspru posturi ne impune, care posturi trupul omenesc slăbesc şi la neputinţă aduc. Pentru aceea noi, cu puterea pravoslavnicei bisericii noastre, pre voi toţi, iubiţilor creştini, vă

---

[72] Z. Pâclişanu, *op. cit.*, p. 153.
[73] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 141.
[74] M. Voileanu, *Icoane din viaţa bisericii. Anul 1804*, Sibiu, 1926, p. 68.

dezlegăm şi vă îngăduim (s.n.) ca slobod şi fără de nici o frică până când boala aceasta nu va înceta, în zile de post, bucate de slastă sau fructuri a mânca să puteţi ..."[75]. În 1816, printr-o ordonanţă a episcopului ardelean Vasile Moga, se dezleagă postul, la sugestia unui decret imperial, din cauza foametei: " ... socotind că precum românii cei săraci de legea neunită într-această mare lipsă de bucate, s-ar uşura ceva, dacă s-ar dezlega posturile cele grele şi dacă ar mânca lapte şi brânză şi ouă; aşa prin milostivul decret din 2 novembrie a.c. porunceşte a sa Mărie ca în **vremea foametei a se dezlega românilor postul** (s.n.), în vremea lipsii şi preoţii cu învăţătura sa să primească ... să se dezlege numai cei cinstiţi şi săraci şi numai pe vremea cât va ţinea foametea"[76].

Posturile şi regulile acestora au intrat şi în sfera unor scrieri teologale. Se pot menţiona în acest sens: "Poveaste de pilda sfântului post folos sufletului", păstrată în "Codicele religios" din 1689 al lui Pătru Popa[77], "Întrebări şi răspunsuri" (manuscris din 1809, cu referiri la "posturile de an şi la posturile din zilele de vineri şi miercuri"[78]), precum şi lucrarea lui S. Micu, "Dissertatione de Jejunis", Viena, 1782, care se pare că a avut şi o ediţie românească, apărută la Buda în 1828, sub titlul "Cuvântare despre bisericile româneşti a Răsăritului".

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Păstrarea şi practicarea posturilor, alături de respectarea sărbătorilor şi a prezenţei exemplare la fenomenul liturgic, este un "vot" care califică viaţa creştină a individului şi a comunităţii.

---

[75] V. Leu, *op. cit.*, p. 23.
[76] Dr. Il. Puşcariu, *op. cit.*, p. 187 - 188.
[77] N. Comşa, *op. cit.*, p. 110.
[78] M. Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti, 1923, p. 255.

2. Procesiuni, pelerinaje

Atât procesiunile, cât şi pelerinajele sunt forme clasice ale devoţiunii colective deoarece ele sunt relevante, în plan calitativ, "datorită spiritului care le animă", iar, în plan cantitativ, prin gradul de participare şi prin imaginea lor pregnantă şi exteriorizată spectacular în derularea vieţii religioase. Procesiunile sunt încărcate de un "simbolism bogat: Biserica militantă în marş către realizarea lui Christos Total, sub flamura unui sfânt sau a unei imagini, care serveşte drept stindard <<Vexilla Regis Prodeunt>> ..."[79]. Se pot detaşa două tipuri de procesiuni: procesiuni **ordinare**, legate de anumite sărbători, sau dedicate comemorării unor sfinţi şi procesiuni **generale**, organizate de autorităţile religioase şi civile, care îşi proiectează prin intermediul acestora obiective "pasagere sau perene", precum: prosperitatea ţării, încetarea ploilor şi a secetei, obţinerea unei victorii militare etc.[80].

Procesiunile ordinare sunt cele care augmentează ritualul liturgic, în care scenariului strict religios îi este asociată şi o componentă laică, "alaiul domnesc". Prezenţa laică direcţionează alaiul spre o chermeză, o masă comună sau o masă de hram, care poartă în sine o **simbolică euharistică**. Un prim exemplu de astfel de procesiune îl constituie cea făcută în joia de după Paşti. Astfel, Paul de Alep, călător în Ţările Române în sec. XVII, notează: "Să se ştie că în această ţară este obiceiul ca în fecare joi după Paşte să se săvârşească o litanie, adică o mare procesiune afară din oraş, cu prapore şi icoane şi cu preoţi înveşmântaţi în odăjdiile lor; apoi vine Domnul cu oastea sa. Se face atunci o sărbătoare măreaţă în cinstea

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[79] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 245; cf. şi P. A. Sigale, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinajes et pèlerins au Moyen Age*, A. Colin, Paris, 1976.
[80] *Ibidem*, p. 247.

joiei mari, de la care îşi iau rămas - bun, aşteptând joia Înălţării."[81] Această procesiune încheie ciclul pascal, care a început şi sfârşit în mod similar (sărbătorile, carnavalul dinaintea postului mare, sărbătoarea de încheiere cu un ospăţ în joia de după Paşti). Acelaşi tip de procesiune se întâlneşte şi la românii transilvăneni: "Multe neplăceri aveau Rumânii din cauza obiceiului de a face procesiuni pe câmp cu crucea. Din părţile Crasnei, adresându-se la 1615 jalbă către Dieta ardeleană, că la sărbătorile Paştilor **s-a făcut procesiune cu crucea pe câmp** (s.n.), apoi au venit în sat, unde predicatorul calvin a cercat să-i împiedice de a intra în cimitir şi în biserică, dar a fost insultat din partea mulţimii – dieta decide că astfel de lucruri să nu se mai întâmple"[82].

Un alt exemplu de procesiune ordinară este cea legată de hramul unui sfânt, sărbătorirea patronului unei biserici sau al unei comunităţi. Procesiunea dedicată Sfântului Pantelimon, patronul Bucureştiului, a fost foarte cunoscută în epocă, fiind, însă, dominată de componenta laică din scenariul procesional: "1823, iulie 26, joi spre vineri au făcut Măria Sa Ioan Dimitrie Grigorie Ghica Voievod alaiu. Şi au mers cu alaiu până în capu podului Mogoşoaii cu toţi boierii. Şi de acolo s-au pus în caretă şi s-au dus la Sfântul Panteleimon şi au şezut şi au mâncat cu toţii. Şi seara, la un ceas din noapte, s-au întors iară şi cu alaiu, cu masalalele şi cu lăutari şi meterhanea. Şi au fost alaiu foarte înfricoşat încât n-au mai stătut altul. Şi pentru curiozitate am însemnat aici. Iar a doua zi, în ziua de Sfântu Pantelimon s-au sfârşit."[83]

Procesiunile generale, determinate de evenimente potrivnice omului, încorporează un sentiment religios mai activ şi

---

[81] *Călători străini* ..., vol. VI, Bucureşti, 1976, p. 130.
[82] I. Lupaş, *op. cit.*, p. 14.
[83] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor* ..., vol. II, Bucureşti, 1983, p. 83.

mai profund, întrucât ele încearcă să cupleze "omul aflat în nenorocire" cu "binevoința lumii supranaturale"[84]. Paul de Alep transmite următoarea mărturisire despre o procesiune dedicată salvării ogoarelor de lăcuste: "Preoții pregătesc o agheasmă pe care o cinstesc cu aceste cinstite moaşte [moaştele Sf. Mihail, episcop de Synade de la mănăstirea Arnota] ... şi apoi, cu această apă sfințită stropesc câmpurile şi ogoarele şi o împart locuitorilor din oraşe şi din sate şi cu puterea Atotputernicului şi prin mijlocirea sfinților lăcustele sunt izgonite de aci în mare. Şi în acest an roadele pământului sunt ieftine datorită recoltelor îmbelşugate"[85].

Pelerinajul, ca formă a devoțiunii colective, este definit drept "un act voluntar şi dezinteresat, prin care un om îşi abandonează locurile natale, habitudinile şi anturajul său, pentru a se duce, pătruns de un spirit religios, până la un sanctuar pe care l-a ales în mod deliberat sau care i-a fost impus prin penitență". Pelerinajul aduce o "aprofundare a vieții creştine, spirituale, personale, prin drumul parcurs şi, apoi, ajuns la destinație, prin rugăciunea comună şi prin meditație"[86]. Locul sau destinația pelerinajului creştin este reprezentat de două obiective: Pământul Sfânt şi "cultul locului mărturiilor despre Dumnezeu"[87]. Pelerinajul înseamnă o "sacralitate trăită"[88], iar semantica acestei sacralități se construieşte din două componente: spațiul şi timpul, asociate organic în percepția şi în sensibilitatea religioasă colectivă. Prin componenta spațială se identifică aşa-numitul "locus" sacral:

---

[84] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 248.
[85] *Călători străini ...*, vol. VI, p. 192 - 193.
[86] R. Oursel, *Pèlerins du Moyen Age. Les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Fayard, Paris, 1978, p. 1 - 2.
[87] *Ibidem*, p. 2.
[88] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 88.

Pământul Sfânt, corpul unui sfânt, relicvele sau "imago" – imaginea din reprezentările legendare ale minunilor unui sfânt, petrecute în acel loc şi asumate de mentalul colectiv. Prin dimensiunea temporală se fixează în calendarul liturgic momentul pelerinajului sau al "timpului cultic", aferent acestuia, al ritmului "procesional"[89]. La dimensiunile sau semnificaţiile spaţio - temporale ale pelerinajului se adaugă o gestică şi un vocabular specific, reprezentate de rugăciuni, cântece, însemne ale cortegiului.

Există două tipuri esenţiale de pelerinaj: de **devoţiune** şi **expiator** sau ispăşitor. Pelerinajul de devoţiune, prin fervoarea religioasă trăită în timpul drumului şi, apoi, prin rugăciunile şi meditaţia la destinaţie, aduce un "progres moral"[90] creştinului. Cel expiator sau ispăşitor presupune părăsirea casei, a familiei, a bunurilor materiale, pentru a trăi în asceza şi penitenţa stabilită prin canon. Reflexe ale unei asemenea tipologii a pelerinajelor regăsim şi la începutul secolului al XX - lea, în cadrul mediului confesional greco - catolic trănsilvănean: "pelerinajul creştinilor pe ziua de Sfântă Măria Mare la numite biserici, ce sunt dedicate cultului Preacuratei Verbure Maria, a fost un obicei din vremuri vechi la poporul nostru; aşa ştim că creştinii noştri, ba şi străinii în mulţime mare pelerinează la Sf. Măria Mare, din **devoţiune** (s.n.) la mănăstirile de la Nicula, Pociu, Strâmbu şi altele spre a-şi câştiga **mângâierea sufletească** (s.n.) ..."[91].

Pelerinajele la Ierusalim au rămas în conştiinţa religioasă drept momente exemplare ale devoţiunii, conferind identităţii

---

[89] *Ibidem.*

[90] J. Paul, *op. cit.*, p. 207.

[91] *Pelerinajele dela Sântă Măria Mare*, în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4 sep. 1909, p. 296.

individuale creştine sporite valenţe de pietate. Ierusalimul a fost "scopul suprem al pelerinajului"[92], prin care omul se înscrie într-un exerciţiu de pietate exemplară, în sensul că, pe de o parte, se realizează rugăciunea cea mai puternică şi unică prin contextul emoţional provocat, iar, pe de altă parte, pelerinajul are drept finalitate, ca orice călătorie, un anumit tip de cunoaştere. Ierusalimul oferă cunoaşterea şi contemplaţia lui Dumnezeu, printr-un mecanism în care **alegoria biblică se transferă în realitate, iar irealul în real.**

Cei din lumea românească care au fost la Ierusalim au dobândit calitatea de "hagiu", de îmbunătăţit în sfinţenie, echivalent cu ceea ce în vocabularul religios francez se numeşte "paulmier"[93] (pelerinul care a cules la Iericho frunze de palmier). Se pot distinge două tipuri de pelerinaje la Ierusalim: unul **domnesc** şi unul al **oamenilor simpli.** Ele se diferenţiază în mod firesc prin însemnele sociale ale pelerinilor şi mai puţin prin itinerariul şi gestica pietăţii. Astfel, la 1682, doamna Elina, mama lui Şerban Cantacuzino, spre sfârşitul vieţii, "slăbită de bătrâneţe", fapt ce-i prilejuieşte un impuls evlavios ("cugetat-au cu inima ei către Dumnezeu"), s-a hotărât să facă un pelerinaj la Sfântul Mormânt, împreună cu un alt fiu al său, spătarul Mihai Cantacuzino. Au asociat pietăţii o calitate pe măsura poziţiilor lor sociale şi materiale: "cât avură lângă dânşii aur, argint, tot îl închinară Sfântului Mormânt. Şi împărţiră pre la toţi săracii multă milostenie". Acelaşi prestigiu social se evidenţiază şi în momentul plecării din Ierusalim: "Au purces de acolo cu mare cinste, petrecându-i toţi părinţii ai bisericii cei mari a Ierusalimului şi toţi cetăţenii". Primirea în ţară a pelerinilor

---

[92] E. Underhill, *Mistica*, Ed. Apostrof, Cluj - Napoca, 1995, p. 216 - 217.
[93] R. Oursel, *op. cit.*, p. 45.

princiari este făcută de Domn şi curtea domnească: "Ieşit-au înainte fie-său Şerban Voievod cu toţi boiarii lui şi cu toată curtea lui ..."[94].

Pelerinajul făcut la Ierusalim de lumea ţărănească poartă şi el note specifice. Naraţiunea unui astfel de pelerinaj este pretextul unei compoziţii literare, cu valenţe moralizatoare, realizată de Nicodim, Mitropolitul Moldovei, în lucrarea "Doi moşnegi la Ierusalim" (1938), în care este prezentat pelerinajul a doi ţărani, Eftimie şi Elisei. Itinerariul şi anecdotica legată de drumul până la Ierusalim transpun datele esenţiale ale pelerinajului făcut de lumea românească în Ţara Sfântă. Drumul pe jos până la mare, presărat cu multe întâmplări, cu întâlniri cu alte lumi, cu fapte bune, caritabile ale celor doi ţărani (ajutor în bani, alimente acordate săracilor), exprimă dimensiunea plină de pietate a pelerinajului. Călătoria cu vaporul pe mare, cu escală în Constantinopol pentru a vizita catedrala Sf. Sofia, "unde stăpânesc acum turcii", opririle la Smirna şi Alexandria, sunt tot atâtea repere ale unui itinerar articulat de locuri semnificative în geografia creştină orientală. Drumul prin Ierusalim este marcat de o **gradualitate** a popasurilor şi rugăciunilor făcute, el cuprinzând vizite la o "mănăstire rusească", apoi la Patriarhie, unde "toţi închinătorii fură aşezaţi acolo. Bărbaţii şi femeile erau aşezaţi deosebi. Li se poruncise să se desculţe şi să şadă roată. Ieşi apoi un monah cu un ştergar şi începe să spele la toţi picioarele; acesta spăla picioarele, le ştergea şi le săruta." După acest ritual pregătitor, pentru a intra în zona de pietate specifică locurilor sfinte, au participat la vecernie şi utrenie în biserica patriarhală, unde "s-au rugat, au aprins lumânări şi au dat sărindare pentru părinţi şi ceilalţi răposaţi." A doua zi au mers la "chilia Mariei Egipteanca ... au aprins lumânări şi au făcut paraclis. De acolo au mers la monastirea lui Avraam ... au văzut grădina ... unde

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[94] *Cronicari munteni*, vol. I, Bucureşti, 1961, p. 210.

Avraam a vrut să aducă jertfă pe fiul său, Isaac. După aceea, s-au dus la locul unde s-a arătat Maria Magdalena şi la biserica Sf. Iacov, fratele Domnului." Punctul culminant al acestui itinerar gradual l-a reprezentat Golgota, mormântul lui Iisus Hristos: "Îi dusese la Golgota ... la locul acela unde a fost înfiptă crucea. Acolo Eftimie s-a rugat. Apoi, li se arătă unde a crăpat pământul până la iad şi locul unde a fost pironit Iisus pe cruce ...", iar, în cele din urmă, Eftimie "... se ruga şi uita înainte la Sfântul Mormânt, deasupra căruia ardeau 36 candele"[95].

Pelerinajul în Ţara Sfântă s-a desfăşurat pe parcursul a şase săptămâni, cuprinzând şi vizite la "Betleem, şi în Vitania şi la Iordan". Scenariul pelerinajului este completat cu o gestică specifică şi cu dobândirea unor însemne care consacră **identitatea pelerinului**: "... şi pecete de la mormântul Domnului îşi puse pe o cămaşă nouă pentru înmormântare şi apă din Iordan luă dintr-o sticlă şi pământ şi lumânări cu sfântă lumină luă şi în opt locuri pomelnic cu sărindare dădu. Şi aşa cheltui el toţi banii neoprind decât de drum spre casă. Şi apoi porni Eftimie înapoi acasă. Ajunse la Iafa, se sui în corabie, sosi în ţară şi se întoarse pe jos în satul său."[96]

Aşadar, pelerinajul la Ierusalim se prezintă ca o manifestare complexă, în care se asociază drumul, gestica, rugăciunile, îmbrăcămintea şi însemnele dobândite.

Pelerinajele la "locurile sacrale" din interiorul ţării reconstituie un model devoţional specific. Astfel, luând ca exemplu pelerinajul la mănăstirea Nicula, socotit ca fiind "cel mai mare

---

[95] Nicodim, Mitropolitul Moldovei, *Doi moşnegi la Ierusalim*, Ed. VI, Neamţ, 1938, pp. 41 - 47.
[96] *Ibidem*, p. 51.

pelerinaj din România"[97] şi închinarea la icoana Sf. Maria, făcătoare de minuni, se pot reconstitui atât elementele unui scenariu procesional, cât şi componentele trăirii şi ale gesticii religioase aferente. Pregătirea sau debutul pelerinajului stă sub semnul unei simbolistici aparte: "pelerinul primeşte binecuvântarea preotului din parohia sa şi, de asemenea, toiagul şi traista"[98]. De asemenea, plecarea la mănăstire este precedată de o "rugăciune profundă" pentru "creşterea în duh". Drumul este făcut pe jos, "călătorie trudnică", cu etalarea însemnelor creştine, "prapori şi icoane".

Într-o descriere a pelerinajului din 1930 al creştinilor greco-catolici, se arată: "Fiecare pelerin duce cu sine o dorinţă, o rugăminte, o cerere la Maica Domnului, ca să i-o îndeplinească. Spre marile praznice ale Maicii Domnului, la sfânta Măria Mare şi la cea Mică cetele de pelerini vin pe jos din mari depărtări şi aproape pe toată calea vin preamărind pe născătoarea de Dumnezeu şi pe Maica Luminei, prin fel de fel de cântări. Sosind în Gherla, umblă pe la toate bisericile din oraş, răsunând toate străzile şi bisericile de cântări şi laude în cinstea Maicii Domnului ... De la Gherla, apoi spre Nicula, mereu cântă pe drum şi preamăresc pe Maica Domnului ..."[99]. Locul pelerinajului nu este "popas pentru odihnă", ci înseamnă o agendă a pietăţii foarte încărcată, "rugăciune pentru sine şi ai săi"; pelerinul nu-şi îngăduie nici somn, nici îndestulare, el "priveghează şi posteşte, e prezent cu ascultarea şi participarea la sfintele slujbe". Punctul culminant al pietăţii concentrată în limitele unui pelerinaj este mărturisirea şi

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[97] Irineu Bistriţeanul, Episcop vicar, *Icoana de la Nicula*, Nicula, 1994, p. 55.
[98] J. Paul, *op. cit.*, p. 211.
[99] Dr. V. Bojor, *Maica Domnului de la Sf. Mănăstire din Nicula*, Gherla, 1930, p. 75.

împărtăşania, care reprezintă "momentul suprem al întâlnirii cu Dumnezeu"[100]. Un alt moment semnificativ este închinarea colectivă, cu genunchii plecaţi în faţa icoanei făcătoare de minuni.

În "spiritualitatea drumului"[101], un loc important îl ocupă cântecele şi imnurile religioase, cântate de mulţimea de pelerini. Aceste cântece şi imnuri cuprind **invocaţii şi laude** aduse locului sacral care urmează a fi frecventat:

"La Nicula-n mănăstire,
Ca să-ţi facem prăznuire,
Iar acolo-ţi vom cânta
Pentru adormirea ta."[102] (Pelerinajul la Mănăstirea Nicula are loc la 15 august, când se prăznuieşte Adormirea Maicii Domnului).

Acelaşi tip de invocaţie se regăseşte şi în cântecele pelerinilor la Mănăstirea Rohia (Maramureş):

"Astăzi mergem la serbare,
O, Fecioară născătoare,
.....
La Serbarea Adormirii
Spre lăcaşul mănăstirii,
La Rohia, loc frumos,
Unde-i locul mai umbros
.....
Cine merge să-se-nchine,
Va avea noroc şi bine."[103]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[100] Irineu Bistriţeanul, *op. cit.*, p. 59.
[101] R. Oursel, *op. cit.*, p. 49.
[102] Irineu Bistriţeanul, *op. cit.*, p. 61.
[103] Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia versuri religioase.

Un alt segment tematic important din cântecele pelerinilor este dedicat **Maicii Domnului şi icoanei Maicii Domnului**:

"Noi, sfântă icoana ta,
Vrem cu toţi a săruta,
Buzele să ne sfinţim,
Minunile să-ţi grăim
Pe care minuni le dai
Tu, stăpână peste rai."[104] (Nicula)

"Şi cântaţi cu drag Fecioarei,
Căci e ziua Adormirei,
Maică sfântă milostivă,
Tu ne-ajută deopotrivă,
Ţie ne-nchinăm curată,
Să ne fii Maică-ndurată"[105] (Rohia).

În unele versuri transpar elemente de apologetică a bisericii ortodoxe, cu trimiteri **confesionalizante** evidente şi anume accente critice la adresa sectelor neoprotestante. Aceste elemente au fost induse în pietatea populară de discursul oficial al bisericii ortodoxe:

"Cei ce strică legea veche,
Răi sunt toţi fără pereche,
Căci sunt lupi în piei de oi,
Vai şi-amar de-i credeţi voi.
Ei se cheamă pocăiţi,
Dar sunt cei mai rătăciţi.
Căci ruşine n-au, nici teamă,
Pe preot nu-l bagă-n seamă.
Ei n-au crucea lui Hristos,
Nici **ţării n-aduc folos** (s.n.)."[106]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Alături de pelerinajele devoţionale şi expiatorii, un loc important în pietatea colectivă îl deţine **pelerinajul în scop taumaturgic**. Un exemplu semnificativ prin audienţa şi numărul pelerinilor îl constituie pelerinajul de la Suceava, la Mănăstirea Sfântu Gheorghe, care adăposteşte moaştele Sfântului Ioan cel Nou.

---

[104] Irineu Bistriţeanul, *op. cit.*, p. 55.
[105] Arhiva Mănăstirii Rohia, Colecţia versuri religioase.
[106] *Ibidem*.

Pelerinajul datează din jurul anului 1700, când rămăşiţele Sfântului Ioan cel Nou au fost depuse la Suceava, unde "poporul vine în fiecare an, din toate unghiurile Bucovinei, din Basarabia, din nordul Moldovei, din părţile polone, din Galiţia să se închine în ziua de 24 iunie la sicriul sfântului". Cortegiul pelerinilor cuprinde "mii de orbi, ciungi, înjumătăţiţi de boli nevindecabile şi aşteaptă tămăduirea care ar porni noaptea peste oraş cu duhurile din sicriul sfântului închis în mănăstire, către ei"[107]. Sunt două secvenţe de cea mai intensă pietate şi trăire religioasă: prima este reprezentată de scoaterea sicriului din biserică, când "clopotele încetează pentru o clipă ... şi 15.000 de oameni sărută pământul mănăstirii ... ies praporii din biserică şi-n urma lor sicriul sfânt", iar cea de-a doua este determinată de atingerea de către cei bolnavi a "sicriului în purpură al martirului Ioan cel Nou"[108].

Mulţimea pelerinilor, alături de exerciţiul pietăţii, participă şi la o viaţă paralelă, aferentă pelerinajului, aceea a târgurilor, a "**buticurilor şi comerţului**", astfel încât "spiritul comercial îmbracă ceva din exigenţele spirituale"[109] ale pelerinajelor. La iarmarocurile şi târgurile adiacente se comercializează marfa de colportaj: cruciuliţe, statuete, icoane, suveniruri cu semnificaţie religioasă. Acest spirit negustoresc a contaminat practicile religioase, de ritual, din timpul pelerinajelor. Astfel, într-o notă din 1909, legată de pelerinajul de la Sfântă Măria Mare din Nicula, se menţionează că acesta a devenit "târg de neguţătorie **sacrilegă**

---

[107] *Pelerinajul de la Mănăstirea Suceava*, în "Dimineaţa", an XXIX, (1933), nr. 9515, p. 11.
[108] *Ibidem*.
[109] R. Oursel, *op. cit.*, p. 114.

(s.n.), vânzând şi cumpărând slujbele preoţeşti pe un preţ bagatel", fapt ce este un "abuz ... spre demoralizarea poporului"[110].

Pelerinajele, ca formă de pietate "rutieră", din perspectiva iconomiei, evidenţiază faptul că "niciodată Dumnezeu nu s-a sfiit să convertească un suflet, chiar cel plin de răutate, pe vreun **drum** (s.n.) al Damascului sau de aiurea"[111].

3. Cultul sfinţilor. Cultul moaştelor

a. Sfinţii au devenit interfaţa lui Dumnezeu în procesul iconomiei divine. Pe de o parte, ei preiau o "serie de atribuţii specifice ale unui sector special de asistenţă, ale unei forme individuale şi originale a cultului ... ei devin un gen de cavaleri ai Mesei Rotunde în jurul regelui Artur, formând **panteonul creştin** (s.n.)"[112]. Pe de altă parte, prin faptele şi vieţile sfinţilor s-a "abolit timpul", mai exact citirea şi rememorarea faptelor "martirului sau mărturisitorului" readuce în **prezentul dat** "faptele măreţe ale lui Dumnezeu", astfel încât s-a "străpuns din nou peretele de hârtie dintre trecut şi prezent"[113].

Proiectaţi ca o sumă de destine exemplare, sfinţii retrăiesc a doua identitate în percepţia religioasă a oamenilor. Această retrăire, care constituie un element esenţial al cultului sfinţilor se construieşte din **passio** (povestea patimilor, a vieţii sfinţilor), **praesentia** (prezenţa nemijlocită a sfinţilor în mijlocul credincioşilor, prin povestirea vieţii lor) şi **potentia** (speranţa în

---

[110] *Pelerinajul de Sântă Măria Mare*, în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4. sep. 1909, p. 296.
[111] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 279.
[112] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 203.
[113] P. Brown, *Cultul sfinţilor*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1995, p. 88.

puterea sfinţilor)[114]. Toate aceste trei componente fertilizează sensibilitatea religioasă a oamenilor, fiind percepute în mod gradual, ascendent. Passio sau lectura colectivă a vieţii sfinţilor are valenţele unei "psychodrame" (în sensul că pacientul - creştin participă afectiv la drama vieţii sfântului), apoi, în contextul creat de lectură, "orbii, ologii şi demonizaţii începeau să strige că acuma îi simt <<praesentia>> puterii vindecătoare", iar ultimul grad, cel mai acut perceput, este actul taumaturgic propriu - zis (potentia). Sfântul este supus, aşadar, în pietatea colectivă, unui dublu servaj: **taumaturgic** şi **intercesor**. Între exemplaritatea biografiei sfântului şi cultul sfântului, "redus la utilitatea sa", este un "hiatus foarte mare"[115].

Cultul sfinţilor este o consecinţă a unei trăiri acute şi plenare a vieţii creştine, a unor **ecleraje** de idealitate creştină în istoria discursivă a umanităţii. Sfinţii au o biografie care a reverberat în istorie sau care s-a decantat în durata lungă. Schema vieţii sfinţilor încorporează două nivele temporale: unul scurt, **biografia**, reprezentat de istoria reală a sfântului, şi unul lung, **istoria**, constituit din "istoria frumoasă şi legendară"[116], creată de pietatea populară, care include atât "praesentia", cât şi "potentia". Accesul sfântului în durata lungă se realizează, aşadar, prin istorie, dar şi prin literatură, artă religioasă sau literatură liturgică[117].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Hagiografia românească îşi fixează începuturile în secolul al XVII-lea, odată cu opera lui Dosoftei, "Viaţa sfinţilor". Mitropolitul

---

[114] *Ibidem*, p. 89; cf. şi E. Branişte, *Despre cinstirea sfinţilor în biserica ortodoxă. Studiu istorico - liturgic*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980.
[115] J. Paul, *op. cit.*, p. 305.
[116] Dom. J. Dubois şi J. L. Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiografie médiévale*, Ed. Du Cerf, Paris, 1993, p. 14; cf. şi R. Aigrain, *L'hagiografie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.
[117] *Ibidem.*

moldovean constată lipsa din calendar a unor sfinți români, glosând pe marginea raportului sfinți ştiuți - sfinți neştiuți şi asupra vieții şi faptelor unor sfinți locali, contemporani lui: "Că şi-n vremea de acum mulți svinți sunt de petrec cu noi, cari numai Dumnezeu îi ştie la inema lor. Dară tocmai şi din români, mulți sunt carii au şi vădzut viața şi traiul lor, dară nu s-au căutat, fără numai Daniil de Voroneț şi Rafail de Agapia, i-au sărutat şi svintele moşti. Apucat-am în zilele noastre părinți **nalți la bunătăți şi-n podvid** (s.n.) şi **plecați la smerenie adâncă** (s.n.): părintele Chiriac de Besericani, **gol şi ticăloşit în munte 60 de ani** (s.n.) şi Chiriac de Tazlău, Epifane de Voroneț, Partenie de Agapia. Dară Ioan de Râşca, arhiepiscopul acel sfânt şi minunat, Inochentie de Pobrata şi Istatie? Că Dumnezeu, svinția sa, nice un ucam de rodul omenesc pre pământ nu lasă nîpartnic de darul sfinții sale, ce preste toți au tins mila sa s-au deschis tuturor uşă de spăsenie"[118]. Destinele exemplare, construite pe viață evlavioasă ("plecați la smerenie adâncă", "nalți la bunătăți") şi ascetică ("nalți în podvid", "gol şi ticăloşit în munți 60 de ani") sunt tot atâtea argumente în pledoaria lui Dosoftei pentru sanctificarea acestora.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Lipsa sfinților români din sinaxar este reluată de B. P. Hasdeu ("Românii singur dintre toate popoarele creştine nu produseseră nici un sfânt calendaristic"), N. Iorga, care nu cunoaşte "afară de Daniil Sihastru un alt sfânt, decât pe Ioan, singurul care ni-l concede D. Russo"[119] şi Liviu Stan, care susține că pietatea poporului român este "plină de discreție şi neiubitoare de paradă. El

---

[118] Dosoftei, *Viețile sfinților*, vol. IV, f. 152, în Dosoftei, *Opere*, vol. I, Ed. N. A. Ursu, Bucureşti, 1978.
[119] L. Stan, *Sfinții români*, Sibiu, 1945, p. 6.

poartă o interpretare şi o trăire autentic - creştină a cultului sfinţilor, aceea pe care i-o dă acestui cult neamul românesc"[120].

Dosarul unui sfânt[121], ca schemă metodologică în hagiografie, configurează particularităţile şi dimensiunile cultului sfântului respectiv, având în componenţă următoarele elemente: **coordonatele geografice** ale vieţii sfântului, care nu sunt neapărat locul şi ţara natală, ci locul în care "el a intrat în gloria creştină" (ex. Sfântul Anton din Lisabona este cunoscut în istoriografie ca Sfântul Anton de Padua), sau, mai exact, este necesară reconstituirea "cetăţeniei aghiografice" a sfântului[122]; **coordonatele temporale**, care nu se limitează doar la data naşterii şi a morţii, ci la data la care a pătimit sau şi-a mărturisit credinţa; **nivelele cultului sfântului**, cel liturgic şi cel popular, răspândirea cultului şi critica documentelor legate de acest cult[123]. Critica documentelor trebuie să aibă drept obiectiv următoarele repere: menţiunile istoriografice şi documentare privind viaţa sfântului şi indiciile sfinţeniei lui, cultul popular sau impactul sfântului în religia populară.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Este cunoscut faptul că debutul cultului sfinţilor se plasează în devoţiunea populară, deci, iniţial, beneficiază de o "canonizare populară" şi se transferă lent în cultul liturgic, dobândind, în cele

---

[120] *Ibidem*, p. 5. Istoriografia românească privind hagiografia poate fi repertoriată prin contribuţiile lui: V. Costachi, *Vieţile sfinţilor din luna lui decembrie*, Neamţ, 1811; C. Erbiceanu, *Notiţe istorice extrase din "Vieţile Sfinţilor" a lui Dosoftei*, în "B. O. R.", nr. 9, 1887; T. Gherasim, *Dicţionar Aghiografic*, Bucureşti, 1898; Iosif N. Aghiu, *Sfinţi care au pătimit mucenicia pe pământul român*esc, 1940; I. Bălan, *Pateric românesc*, 1980.

[121] Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.*, p. 17.

[122] Gh. I. Drăgulin, *Iubite-voi, Doamne*, Ed. All, Bucureşti, 1995, p. 39.

[123] *Ibidem*, p. 16 - 17.

din urmă, o "canonizare oficială"[124]. Canonizarea sfinţilor în biserica românească a început doar în epoca modernă, deşi se cunoştea existenţa sfinţilor, a mucenicilor şi mărturisitorilor încă din timpurile misionarismului evanghelic. Se pot decela **trei etape**, care articulează hagiologia românească (domeniu care ar putea avea ca preocupare atât aspecte legate de prezentarea sau descrierea vieţii sfinţilor, cât şi cele legate de actul teologic al canonizării sfinţilor). Dacă, până în sec. XVII - XVIII, sfinţenia era atribuită "proslăvirii lucrării Harului divin" şi patimilor mărturisirii credinţei în condiţiile adversităţii păgâne (romane, turceşti), o a doua etapă, în care se configurează "o apologetică ortodoxă românească" este legată de instituirea uniatismului în Transilvania. A treia etapă hagiologică este reprezentată de resurgenţa canonizării sfinţilor din sec. XIX, într-un context fertilizat spiritual de "virtuţile romantismului, doritor de independenţă etnică şi de origini cât mai nobile"[125].

Un exemplu de dosar al unui sfânt din sec. XVII este cel al lui Ioan Românul, ale cărui repere biografice se înscriu în modelul hagiografic cunoscut: "martirul suferă un interogatoriu în timpul căruia ridiculizează zeităţile păgâne; judecătorul condamnă la supliciu şi, apoi, este omorât (decapitat, spânzurat), sufletul urcă la ceruri, iar corpul este prezervat în pietatea publică"[126]. Sfântul Ioan Românul, un tânăr de 15 ani, de origine nobilă, din Ţara Românească, este luat ostatec la turci, refuză să adopte obiceiurile şi religia islamică, este judecat de vizir şi condamnat la

---

[124] *Ibidem*, p. 6.
[125] *Ibidem*, p. 37.
[126] Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.*, p. 14.

spânzurătoare în 12 mai 1661[127]. Cinstit la început ca sfânt martir în biserica greacă, el intră în literatura liturgică românească la începutul secolului XVIII, mai exact în "Mineiul pe luna mai" şi este canonizat de biserica ortodoxă română în 1955.

A doua etapă hagiologică consacră un grup de sfinţi şi martiri, apărători ai ortodoxiei în faţa calvinismului: Ilie Iorest (1643) şi Sava Brancovici (1680). Este semnificativă similitudinea patimilor şi nevoinţelor lor pentru cauza credinţei străbune. Ilie Iorest "nouă luni a stat ... în lanţuri grele, fiind legat de mâini şi de picioare. Din când în când, era scos din închisoare înaintea bisericii sale din Alba Iulia, era bătut cumplit cu nuiele pe trupul gol"[128]. Sava Brancovici, "în închisoarea unde era", a fost, uneori, "scos în cămaşă şi bătut până când se rupea cămaşa şi carnea de pe trupul lui"[129]. Jertfa lor a fost păstrată în pietatea populară. Astfel, Samuil Micu notează: "Tot norodul şi clerul românesc, ca un lucru adevărat ţine "cum de la cei bătrâni au luat că Sava acesta toate întâmplările acestea le-a păţit pentru credinţă, că s-a împotrivit crezului calvinesc şi s-a lepădat şi n-a vrut a se uni cu acela"[130].

Un alt exemplu de jertfă şi martiraj în lupta cu biserica reformată este cel al preotului greco - catolic, David din Voila, "întâmplat în ziua Schimbării la faţă a Domnului Iisus Hristos, anul

---

[127] D. Russo, *Studii istorice greco - române*, vol. I, Bucureşti, 1939, pp. 187 - 191; cf. şi I. Ionescu, *Un portret al sfântului Ioan Românul de la Muntele Athos*, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 7 - 8, 1981, pp. 787 - 791.

[128] G. Băbuţ, *Sfinţi români cu moaşte*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1991, p. 132; cf. şi I. Bălan, *Pateric românesc*, Galaţi, 1980, p. 137.

[129] *Ibidem*, p. 139; cf. şi V. Mangra, *Mitropolitul Sava Brancovici*, Arad, 1906.

[130] *Ibidem*, p. 140.

Domnului 1751"[131]. Acest preot a dat dovadă de statornicie în credinţa bisericii greco - catolice şi a fost plin "de hărnicie în slujba preoţească". A dorit să aşeze Sf. Cruce pe pământul său din Voila, "pentru uzul public", pământ pe care l-au revendicat şi luteranii saşi din Cincul Mare. Datorită acestui fapt, preotul şi preoteasa sunt crucificaţi, iar saşii, în timpul martirajului şi morţii preotului, aduseseră cuvinte injurioase la adresa Sfintei Cruci şi a "Sf. Taine şi cuminecături"[132].

Elemente comune în dosarul hagiografic le regăsim şi în cazul lui Visarion[133], Sofronie[134] şi Oprea Miclăuş[135], consacraţi drept mărităori ai credinţei ortodoxe în lupta cu uniatismul. Martiriul lui Visarion şi Oprea Miclăuş se petrece în închisorile austriece. Peste impactul şi contagiunea populară provocate de aceşti mucenici ai ortodoxiei s-a suprapus discursul oficial, apologetic şi confesionalizant. Alături de dimensiunea martiriologică, consacrarea sfinţeniei se realizează şi prin exemplaritatea devoţiunii, dar, mai ales, prin fapte miraculoase şi minuni, legate de "medicabilis divinae potentiae"[136], ca semne ale sfinţeniei[137]. Astfel este şi cazul sfinţilor Ieremia Valahul (sec. XVII), consacrat de biserica catolică[138] şi Calinic de la Cernica (sec. XIX) [139]. În

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[131] Dr. Ioan Bălan, *Un martir al credinţei noastre. Preotul David din Voila*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 2, 1936, p. 85.
[132] *Ibidem*, p. 87.
[133] Cf. Gh. Bogdan - Duică, *Călugărul Visarion Sarai*, Caransebeş, 1896.
[134] Cf. Gh. Ciuhandu, *Călugării Visarion şi Sofronie*, Sibiu, 1932.
[135] Cf. S. Dragomir, *Istoria Dezrobirii Religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920.
[136] P. Brown, *op. cit.*, p. 112.
[137] L. Stan, *op. cit.*, p. 47; cf. şi Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.*, p. 21.
[138] Cf. P. Gherman, *Preafericitul Ieremia Valahul*, Ed. Dacia, Cluj, 1991.

configurarea unei similitudini în destinul exemplar al celor doi sfinţi, pe lângă acţiunile taumaturgice, pot fi incluse şi presimţirea sau premoniţia cu exactitate a sfârşitului creştinesc al vieţii lor, care, pe de o parte, validează o viaţă trăită într-o comunicare permanentă cu divinitatea, iar, pe de altă parte, harul cu care au fost înzestraţi. Aceste elemente ale sfinţeniei, transmise prin **releul oralităţii şi al pietăţii populare**, sunt componentele esenţiale ale modelului de dosar hagiografic.

În repertoriul hagiografic românesc se pot detaşa **patru tipuri** sau patru nivele în intervalul cronologic cuprins între sec. III - XX: a. **sfinţii**, care "prin virtuţile lor au binemeritat fericirea cerească"[140]; b. **martirii, mucenicii**, cei care "au îndurat suferinţa sau moartea pentru credinţa creştină"[141]; c. **cuvioşii** care aparţin, în special, cinului călugăresc şi care nu au fost martiri[142], ei fiind exponenţii unui destin creştin exemplar; d. **mărturisitorii** sunt cei care s-au consacrat prin "arătarea credinţei prin cuvânt, prin fapte, dar şi prin moarte"[143].

Un tablou sinoptic al acestor tipuri hagiografice, distribuite cronologic, se prezintă astfel[144]:

---

[139] Cf. Arhim. A. Baldovin, *Viaţa şi nevoinţele D. Calinic*, Bucureşti, 1893.
[140] V. Aga, *op. cit.*, p. 305.
[141] I. M. Stoian, *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, p. 178.
[142] *Ibidem*, p. 74.
[143] V. Aga, *op. cit.*, p. 200.
[144] După Gh. I. Drăgulin, *op. cit.*, p. 37 - 38.

a		b		c		d	
Nr.	Perioada	Nr.	Perioada	Nr.	Perioada	Nr.	Perioada
5	sec. III	1	sec. III	1	sec. IV-VI		
3	III - IV	21	III-IV	1	VIII-XI		
2	IV-VI	1	XII-XIII	1	XIV		
1	VIII-XI	1	XVI-XVII	4	XIV-XV		
1	XII-XIII			3	XV-XVI		
2	XIV	1	XVII-XVIII	4	XVI-XVII		
2	XIV-XV			6	XVII-XVIII	4	sec. VIII
4	XVI-XVII			4	XVIII-XX		
Total: 20		**25**		**24**		**4**	

O distribuţie geografică a sfinţilor relevă, pentru primul mileniu, un număr considerabil al acestora în zona Dobrogei, zonă de intensă activitate evanghelică şi, deopotrivă, cu structuri ecleziastice bine consolidate. Pentru Evul Mediu (sec. XI - XVIII) prevalează ca număr sfinţii din zona Moldovei, urmată de cea a Transilvaniei, teritorii în care dovezile de sfinţenie şi de pietate exemplară sunt mai numeroase. Începând cu secolul al XVIII - lea, se constată o diminuare a categoriei sfinţilor până la dispariţia lor, standardele vieţii şi nevoinţelor pentru dobândirea sfinţeniei fiind supuse, probabil, altor exigenţe ale procesului canonizării. Trebuie remarcat numărul mare de sfinţi proveniţi din afara teritoriului românesc, fenomenul "adopţiunii" hagiografice fiind foarte frecvent în cultul sfinţilor la români: Sf. Grigore Decapolitul, Sf. Dimitrie cel Nou, Sf. Ioan cel Nou, Sf. Nifon etc. În acest context este de remarcat audienţa largă a cultului Sf. Paraschiva, despre care s-a afirmat că "Ţara Românească este patria ei"[145].

---

[145] Cf. D. Stănescu, *Viaţa şi minunile Sfintei Paraschiva: Ţara Românească este patria ei*, Bucureşti, 1938.

Martirajul şi mucenicia consacrate în primele secole de creştinism, precum şi în perioada de presiune islamică din Evul Mediu, se reafirmă, pentru ultima dată, în prima jumătate a sec. XVIII, în contextul luptei dintre ortodoxie şi uniatism. Începând cu sec. XIV se constată o creştere treptată a numărului cuvioşilor, de extracţie monastică, canonizaţi de pietatea populară în condiţiile consolidării vieţii şi instituţiilor mănăstireşti, cenobitice sau sihastrice. Din sec. XVIII, numărul cuvioşilor înregistrează o creştere foarte pronunţată ca urmare a reformei monastice impusă de neoisihasm şi paisianism. Tipul hagiografic de mărturisitor este prezent doar în secolul XVIII, el fiind consacrat, aşadar, de activitatea apologetică a ortodoxiei în faţa uniatismului, toţi mărturisitorii provenind din Transilvania.

Un loc aparte în analiza tipologică a cultului sfinţilor îl reprezintă **sfinţii patroni**. Acest cult a izvorât dintr-un principiu fundamental al exerciţiului creştin şi anume acela al **intercesiunii**, prezent atât în pietatea individuală, dar, mai ales, în cea colectivă. Intercesiunea este explicată, în principal, de faptul că "speranţa de iertare a adus sfântul în prim plan ca **patronus** (s.n.)", întrucât "într-o lume atât de sever organizată în jurul păcatului şi dreptăţii, **patrocinium** (s.n.) şi **amicitia** (s.n.) au oferit un limbaj foarte necesar iertării[146]. A fost elaborat de-a lungul timpului un cult al sfinţilor patroni, distribuiţi la nivel naţional, local (biserică, oraşe, cetăţi) sau la nivelul comunităţilor profesionale.

Cultul sfinţilor patroni la **nivel naţional** este constituit din veneraţia unor sfinţi exponenţiali ai bisericii. Astfel, la 1656, călătorul Hiltebrandt constată că românii, "pe Sf. Gheorghe şi pe Sf. Nicolae ei îl cinstesc cu osebire"[147]. La 1713, călătorul suedez

---

[146] P. Brown, *op. cit.*, p. 73.
[147] *Călători străini...*, vol. V, p. 595.

Weismantel notează că: "cel mai cunoscut sfânt al lor [al românilor din Moldova - n.n.], care e şi patronul ţării şi e onorat mai mult este Sf. Nicolae, a cărui icoană o au şi în casă şi se roagă în faţa ei"[148]. Pentru românii ortodocşi transilvăneni, aşa cum rezultă dintr-un act emis la 1786 de episcopul Nichitici, preasfânta cuvioasa Paraschiva, sărbătorită la 14 octombrie, era "patronul naţionului"[149].

La nivelul **comunităţilor**, opţiunile pietăţii colective se opresc asupra unei varietăţi de sfinţi patroni. În cazul oraşului Bucureşti, "ocrotitorii lui au fost, de-a lungul istoriei, Bunavestire, marii împăraţi Constantin şi Elena, apoi Sf. Dumitru Basarabov, marele mucenic şi tămăduitor Pantelimon"[150]. Impactul acestor sfinţi în sensibilitatea religioasă a comunităţii poate fi explicat prin minunile sau miracolele săvârşite de moaştele sfinţilor respectivi (Sf. Dumitru, Sf. Pantelimon), prin adopţiunea sfântului patron, datorită prestigiului său mare în panteonul creştin – Constantin, patronul Constantinopolului – sau datorită omonimiei existente între acest sfânt şi voievodul Constantin Şerban[151].

Venerația sfântului patron se face printr-un scenariu în care ritualul bisericesc sau liturgic este articulat de cel laic. Astfel, de ziua Sf. Pantelimon se realizează un pelerinaj la moaşte[152], se face un parastas sau agapă, iar voievodul ţării împarte caftane şi slujbe supuşilor sau acordă graţierea unor pedepse[153].

---

[148] S. Reli, *op. cit.*, p. 5.
[149] I. Lupaş, *op. cit.*, p. 119.
[150] Cf. Domenico Caselli, *Cum au fost Bucureştii odinioară*, Ed. Silex, 1994, p. 25.
[151] *Ibidem*, pp. 97 - 100.
[152] *Ibidem*, p. 100.
[153] *Ibidem*, p. 48.

Pe un al treilea nivel se plasează **sfinţii de hram** ai bisericilor. Distribuirea opţiunilor pentru sfinţii de hram diferă de la o zonă la alta. Astfel, între două zone din Transilvania, una din centru şi una din nord (comitatele Dăbâca şi Crasna - zona I) şi cealaltă din sud (Alba şi Hunedoara - zona II), există diferenţe semnificative. Analizând un eşantion de 15 - 20 biserici, pe baza unor conscripţii statistice în intervalul de timp 1732 - 1756[154], se evidenţiază următoarea prezenţă a sfnţilor patroni de biserici:

Zona I - Sf. Apostoli Petru şi Pavel - 6 biserici;
Sf. Mihail şi Gavril - 3 biserici;
Sf. Maria - 2 biserici.

Zona II - Sf. Nicolae - 10 biserici;
Sf. Mihail şi Gavril - 4 biserici;
Sf. Paraschiva - 2 biserici;
Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru - 1 biserică.

În prima zonă există, aşadar, o predilecţie pentru cuplul de sfinţi (Sf. Apostoli, Sf. Arhangheli), iar pentru zona a II - a, predomină Sf. Nicolae, socotit unul din sfinţii patroni ai poporului român.

În Vechiul Regat, pe baza unui Almanah al cultelor, publicat în 1908, dintr-o examinare a hramurilor a 500 de biserici s-a constatat, în principal, un repertoriu de peste 40 de sfinţi, dominanţi fiind următorii: Sf. Ioan Botezătorul, Sf. Gheorghe, Sf. Împăraţi Constantin şi Elena, Sf. Dumitru, Sf. Petru şi Pavel, Sf. Ilie, Sf. Pantelimon, Sf. Nicolae etc.[155] Opţiunile pentru desemnarea de către colectivitate sau de către ctitori a sfinţilor patroni s-au făcut

---

[154] J. N. Beju şi K. Hitchins, *Biserica ortodoxă română în sec. XVIII. Conscripţii statistice*, Urbana - Sibiu, 1991, pp. 22 - 39.
[155] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 25.

după ce "au găsit după concepţia lor" pe cel ce este "mai bun, mai distins, mai puternic, mai admirat pentru virtuţile lui creştineşti"[156].

Sigiliile parohiale, purtătoare ale unor clişee iconografice, în special cele care au ca tematică imaginea sfântului patron sau sfântului de hram, pot fi surse la îndemână, care mărturisesc, indirect, opţiunile sau distribuirea sfinţilor veneraţi în comunităţile locale. Astfel, pe un eşantion de 68 de sigilii parohiale din nord - vestul ţării, realizate între sec. XVI - XIX, se constată următoarea distribuire a sfinţilor patroni[157]:

Sfântul patron	Nr. biserici	%
Sf. Mihail şi Gavril	32	47
Sf. Mihail	12	17
Sf. Maria	10	16
Sf. Nicolae	7	12
Sf. Gheorghe	2	2,5
Sf. Ioan	1	1,04
Sf. Vasile	1	1,04
Sf. Dumitru	1	1,04
Sf. Paraschiva	1	1,04
Sf. Ioachim şi Ana	1	1,04

BCU Babeş-Bolyai Central University Library Cluj

Prevalenţa Sf. Arhangheli Mihai şi Gavril în opţiunile pentru sfinţii de hram se poate motiva dinspre două direcţii. Prima ar putea fi legată de o tradiţie a subordonării ecleziastice, care se originează în secolul XIV, când bisericile din nord-vestul Transilvaniei erau sufragane stavropighiei de la mănăstirea Peri

[156] *Ibidem.*

[157] B. Dulgău, *Sigiliile instituţiilor sătmărene din sec. XVI - XIX*, Teză de doctorat, Cluj - Napoca, 1997, pp. 199 - 222.

(Maramureş), cu hramul Sf. Mihail. A doua explicaţie ar putea fi găsită în popularitatea Sf. Mihail şi Gavril în fenomenul apologetic al bisericii. Sf. Mihail a fost socotit "ocrotitor al poporului ales"[158] şi care, printr-un transfer hagiografic dinspre Vechiul spre Noul Testament, a ocupat un loc important în panteonul sanctoral creştin. Sf. Mihail a fost socotit, de asemenea, "Arhanghelul puterii" şi al dreptăţii, arhistrateg şi luptător, apărător al credinţei[159]. Toate aceste calităţi au fost adjudecate în opţiunile patronajului, care exemplifică interferenţa între "patrocinium", "potestas" şi "pietas".

Cultul marial. În contextul cultului sfinţilor veneraţi, Sf. Maria, Născătoare de Dumnezeu, ocupă un loc proeminent în pietatea poporului român. "La naştere, la căsătorie, la fericire sau nenorocire, la nuntă sau la înmormântare, alături de sentimentul de adoraţiune către Dumnezeu, întâlnim neapărat şi neclintit sentimentul de adoraţiune către Maica Domnului, sentiment ce a isbucnit în folclorul poporului nostru şi inclusiv în cântece, descântece, în colinde"[160]. În aceeaşi statistică întocmită în Almanahul Cultelor din 1908, s-a constatat că 105 biserici din Vechiul Regat aveau hramul Adormirea Maicii Domnului. De asemenea, Maica Domnului a devenit patroana unor oraşe precum Târgovişte[161] sau era "protectoarea drumeţilor şi a lăuzelor"[162].

Cultul marial s-a proiectat în pietatea creştină şi asupra icoanei care o reprezintă pe Sf. Maria, asupra veşmintelor, brâului şi inelului Născătoarei de Dumnezeu[163], care au avut valenţe

---

[158] I. M. Stoian, *op. cit.*, p. 167.
[159] V. Aga, *op. cit.*, p. 206.
[160] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 26.
[161] Cf. "România Liberă" din 9 sep. 1995.
[162] D. Stănescu, *op. cit.*, p. 33.
[163] Idem, *Cultul Maicii Domnului*, Bucureşti, 1924, pp. 30 - 35.

taumaturgice. Cele 413 minuni ale Maicii Domnului, inventariate de pietatea creştină de-a lungul timpului, au fost transpuse în texte religioase de mare audienţă; o culegere completă a acestor minuni a fost tradusă în limba română la 1696[164]. Fragmente şi texte cu aceeaşi tematică au fost depistate în peste 90 de manuscrise din colecţiile Bibliotecii Academiei[165]. Din cele 413 minuni păstrate în tradiţia creştină universală, 5 minuni (nr. 14, 217, 243, 285, 405) au legături cu teritoriul românesc[166]. Contribuţia românească la mariologia universală în ceea ce priveşte cultul icoanei Maicii Domnului, făcătoare de minuni, a fost sistematizată printr-un set de informaţii, culese de Al. Odobescu şi trimise lui Charles Rohault de Fleury, care a realizat lucrarea "La Sainte Vierge. Études archeologiques et iconografiques", apărută la Paris în 1978[167]. În aceste informaţii, sunt enumerate 19 icoane făcătoare de minuni aflate în Ţările Române, alături de care este prezentat un text extras din "Oratoriu cuprinzând Orationalele şi rugele ce adresează lui Dumnezeu creştinii ortodocşi" (o culegere de texte din tradiţia creştină veche românească), editată în 1869 de episcopul Melchisedec, în care România era socotită "Grădina Maicii Domnului".

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[164] Idem, *Minunile Maicii Domnului*, Bucureşti, 1925, p. 124 - 125.

[165] *Ibidem*, p. 222.

[166] D. Stănescu, *Cultul Maicii Domnului*, p. 18; cf. şi C. Turc, *Câteva aspecte privind veneraţia Fecioarei Maria în lumea românească (sec. XVII - XIX)*, în *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Oradea - Cluj, 1995 - 1996, pp. 145 - 156.

[167] V. Cândea, *Melchisedec Ştefănescu şi Alexandru Odobescu. O contribuţie necunoscută de mariologie românească*, în "Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol", XXX, Iaşi, 1993, p. 199 - 200.

Cultul Sf. Maria s-a concretizat şi în înfiinţarea unor asociaţii sau societăţi religioase dedicate venerării Maicii Domnului, care au avut un prestigiu deosebit în pietatea populară.

Una din formele organizatorice cele mai semnificative ale cultului marial este cea prezentă în biserica românească greco - catolică, intitulată "**Reuniunile mariane**". Ele erau un tip de confrerii, adică "asociaţii pioase ale laicilor"[168]. În sec. XVI, Papa Grigore al XIII - lea acordă recunoaşterea canonică a acestor reuniuni, iar primele dintre acestea, organizate în biserica greco - catolică românească, apar în 1903, ele înscriindu-se în procesul de consolidare a pietăţii de factură catolică apuseană de la sfârşitul secolului al XIX - lea şi începutul secolului XX în mediile confesionale unite din România. Scopul acestor reuniuni s-a derulat pe trei direcţii: "o devoţiune specială, intimă, vie către Preacurata Vergură Maria; perfecţionarea caracterului la lumina principiilor creştine; apostolatul caritativ"[169]. În 1928, numărul membrilor reuniunilor mariane s-a ridicat la peste 52.000 în cele patru dieceze greco - catolice[170].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Practicarea devoţiunii către Sf. Maria în cadrul acestor reuniuni se realiza, conform statutului, prin întruniri săptămânale (sâmbăta sau duminica), care debutau cu "o cântare mariană", urmată de "o alocuţiune despre virtuţile Preacuratei, o lectură din Sinaxar, despre viaţa vreunui sfânt", o rugăciune "pentru diferite scopuri către Iisus şi Preacurata", în care sunt intercalate "o odă sau

---

[168] N. Myst et A. Ramaekers, *Confréries, pèlerinages, processions et fêtes dédiés à Saint Hubert dans le Namurois*, în "Saint Hubert en Ardenne. Artes, histoire, folklore", tom III, 1992, p. 75.

[169] Dr. Aloisie L. Tăutu, *Ce sunt şi cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane*, Ed. a II - a, Oradea, 1929, p. 12.

[170] *Ibidem*, p. 42.

două din Paraclis, Acatist sau Rozar", iar, în final, se cânta "un imn marian cunoscut tuturor membrilor"[171]. Reuniunile mariane au funcţionat în cadrul mai multor secţii, cea mai importantă prin exerciţiul pietăţii colective fiind cea euharistică, care avea drept scop "de a aduce cât mai mulţi creştini la Sfintele Taine ale mărturisirii şi împărtăşaniei şi cât mai des a-i aduce la sfintele servicii liturgice, dar mai ales la Sfânta Liturghie în dumineci şi sărbători"[172]. Denumirile reuniunilor erau extrase din vocabularul sanctoral consacrat al Sf. Maria: "Maica Îndurărilor", "Regina darului", "Imaculata Concepere", "Bunavestire", "Naşterea Preacuratei" etc. În egală măsură, ca expresie a complexităţii şi diversificării acţiunilor de pietate din cadrul cultului marian, s-a stabilit ca fiecare reuniune să-şi aibă şi un al doilea patron, ales din rândul celorlalţi sfinţi: Sf. Iosif, Sf. Ana, Sf. Cecilia, Sf. Paraschiva, Sf. Melania etc., aspect ce confirmă o interferenţă din ce în ce mai accentuată între panteonul sanctoral ortodox şi cel greco - catolic, precum şi o modelare a pietăţii greco - catolice după exigenţele celei romano - catolice.

Babeş-Bolyai / Central University Library Cluj

În acelaşi cadru de pietate greco - catolică se plasează cultul **Sf. Anton**, care a avut, de asemenea, o mare audienţă. Sf. Anton a fost socotit un "sfânt al minunilor, un sfânt popular"[173]. Cultul acestui sfânt s-a exprimat, aşa cum s-a arătat mai sus, prin rugăciuni specifice, novenele, dar şi prin venerația statuilor Sf. Anton în spaţiul eclezial, aspect care se înscrie într-un cadru mai general, european, de răspândire a statuilor Sf. Fecioare şi a sfinţilor atât în incintele ecleziale, cât şi în sfera colportajului, începând cu mijlocul

---

[171] *Ibidem*, p. 51.
[172] *Ibidem*, p. 56.
[173] P. A. Bisoc, *Viaţa marelui făcător de minuni Sf. Anton de Padua (1231 - 1931)*, Săbăoani, 1931, p. 6.

secolului al XIX - lea[174]. La cultul statuilor s-au adăugat "ex - voto - urile", care aveau diverse forme şi reprezentau evenimentul intervenţiei miraculoase a sfântului, "piese de orfevrărie, macheta unui vas"[175] etc., precum şi plăcuţele gravate, aşezate la statuia sfântului, care conţineau o inscripţie dedicatorie, de gratitudine pentru ajutorul dat, de cele mai multe ori având doar menţionat cuvântul "mulţumesc". Ele sunt expresia unor rugăciuni împlinite, iar, prin multitudinea lor, reprezintă marea rugăciune anonimă a celor mulţi.

Un deosebit prestigiu în cultul sfinţilor l-au avut **sfinţii intercesori**, invocaţi în momente excepţionale, cum este, de exemplu, ciuma, care a constituit una din marile spaime a oamenilor din trecut. Un astfel de sfânt a fost **Sf. Haralambie**, "folositoriu şi apărătoriu de înfricoşata boală a ciumii ..."[176]. De altfel, pietatea populară – aşa cum se menţionează într-o însemnare din 1838 – l-a perceput şi ca apărător al "multor feluri de boli, iar, mai vârtos, al morţii năpraznice"[177]. Dacă religia oficială l-a consacrat pentru martirajul său, pietatea populară îl invocă drept un învingător "al demonului ciumei, pe care a reuşit să-l înlănţuiască". Gravurile pe lemn, picturile pe sticlă transmit imaginarul popular dedicat acestui sfânt, care ţine înlănţuit demonul pestei, reprezentat de un dragon cu un cap de om şi cu o coasă în mână. După marea ciumă din 1828 - 1829, când această epidemie a dispărut treptat, prestigiul acestui sfânt a intrat şi el în declin. Virtuţile

---

[174] N. Myst, *Les statues en plâtre de Saint Hubert produites par la Maison Générale*, în *Le culte de Saint Hubert en Namurois*, tom III, Bruxelles, 1992, p. 117.

[175] Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.*, p. 338.

[176] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, ..., vol. II, Bucureşti, 1983, p. 84.

[177] *Ibidem.*

taumaturgice, vindecătoare ale Sf. Haralambie au fost invocate şi în cazul bolilor animalelor şi plantelor[178].

De multe ori, faptele miraculoase ale sfinţilor au fost supralicitate prin impunerea sau asocierea unor **fenomene astrologice**, care au întărit cultul sfântului respectiv în percepţia colectivă. Se consacră, prin urmare, un clişeu hagiografic de îndelungată tradiţie creştină, care evidenţiază, în cele din urmă, mecanismul de elaborare a fenomenului sfinţeniei şi a minunilor: indiciile şi gestica sfinţeniei reverberează în semnele sau mesajele venite dinspre un nivel extramundan. Un exemplu în acest sens poate fi detectat în 1744 în timpul contagiunii religioase prilejuite de mişcarea lui Visarion în Transilvania: "Să se ştie când au fost văleatul lui Hs. 1744 atunci s-au **arătat o stea mare cu coadă** (s.n.) şi au fost trei luni şi apoi s-au ascuns. Şi iarăşi au ieşit un om sfânt [Visarion - n.n.] şi au venit la Lipova şi au **făcut minuni mari** (s.n.) ... şi au ridicat o cruce-... creştinii şi mulţi bolnavi au mers şi s-au izbăvit ..."[179].

Cultul liturgic al sfinţilor şi viaţa ("vita") şi minunile sfinţilor sunt două nivele care compun fenomenul hagiografic. Dacă primul nivel înscrie, în mod definitiv în discursul religios oficial, cultul sfinţilor, cel de-al doilea păstrează încă percepţia populară a sfântului, care este dinamică şi cu o varietate mare în manifestările sale. Ştiut fiind faptul că prestigiul sfântului se realizează mai întâi la nivelul pietăţii informale, canonizarea lui oficială, liturgică se

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[178] V. Bologa şi L. Dima, *À propos de quelques patrons de maladies et de certaines saintes guérisseurs de la religion gréco - orientale*, extras din "Communiqué Knnol par Médecins", Mars, 1934, p. 7 - 8; cf. şi V. Bologa, *Saint Haralamb invoqué contre la peste en Roumanie*, în "Aesculap", XX, Paris, f.a., pp. 320 - 327.

[179] Fl. Dudaş, *Memoria cărţilor*, ..., p. 206 - 207.

realizează sub presiunea religiei trăite. Procesul canonizării porneşte de la "vita" (viaţa sfântului), minunile săvârşite de el şi se încheie cu Slujba Sfinţilor (paraclise, acatiste etc.). "Canonizarea formală nu este procedeul obişnuit pentru aşezarea cuiva în rândul sfinţilor, ci **pietatea populară** (s.n.) şi amintirea cuiva de către obştea credincioşilor e aceea care aşează cu adevărat între sfinţi pe cineva. Pe aceia pe care îi indică obştească închinare din partea credincioşilor, pe aceştia îi ia biserica şi le face onorurile cuvenite, instituindu-le cultul sau canonizându-l formal"[180]. Un exemplu semnificativ în acest sens îl constituie modul în care s-a elaborat Slujba Sfântului Grigorie Decapolitul. La invazia din 1610 - 1611 în Ţara Românească a lui Gabriel Báthory, principele transilvănean, Matei al Mirelor s-a refugiat într-o peşteră mare, lângă mănăstirea Bistriţa. Aici, starețul mănăstirii, Teofil, l-a rugat pe Matei al Mirelor să scrie slujba Sf. Grigore Decapolitul, ale cărui moaşte i-a ocrotit de duşmani[181]. Consacrat în pietatea populară drept făcător de minuni, protector în faţa duşmanului, sfântului i se elaborează slujba care îl fixează în ritualul liturgic. Deseori, Slujba sfântului respectiv este completată cu un corpus imnografic: cântece, imnuri, laude etc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Pe aceeaşi traiectorie a literaturii hagiografice, de la "vita" la Slujbă, se înscrie şi Sfântul Ion Valahul din sec. XVII: "Patimile sfântului mucenic Ioan" sunt completate ulterior de Slujba Sfântului Ioan Valahul, inclusă în ciclul liturgic aferent "Mineiului pe luna mai"[182]. În cazul unor sfinţi a căror canonizare recunoaşte doar o

---

[180] L. Stan, *op. cit.*, p. 78.

[181] D. Russo, *op. cit.*, p. 206 - 207; cf. şi N. Iorga, *Slujba lui Grigore Decapolitul*, în "Analele Acad. Rom.", Sect. Ist., ser. II, XXI (1899), p. 8 - 9.

[182] I. Ionescu, *op. cit.*, p. 789 - 790.

evlavie şi o cinstire locală, cum este exemplul Sf. Iosif cel Nou de la Partoş din sec. XVII (canonizat oficial în 1956), consacrarea liturgică se realizează prin "Acatistul celui dintre sfinţi, părintele nostru, Iosif cel Nou de la Partoş, mitropolitul Timişoarei şi a toată Ţara Banatului" şi prin două rugăciuni: "Rugăciunea către Sfântul Iosif cel Nou" şi "Rugăciunea specială către Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş"[183].

Miscelaneele manuscrise din Ţara Românească şi Moldova sunt frecvent populate de minuni ale sfinţilor: Minunile Sf. Gheorghe, Minunile Sf. Grigore Decapolitul, Minunile Sf. Nicolae, Minunile Sf. Vasile cel Mare etc.[184] În Transilvania, astfel de scrieri sunt mai puţine[185], fapt ce demonstrează că **spectacularul taumaturgic**, din perspectivă hagiografică, este mult mai pregnant în Ţara Românească şi Moldova decât în Transilvania, aspect ce conferă note specifice pietăţii şi sentimentului religios din spaţiul românesc.

Începând cu secolul al XVIII - lea se poate remarca un impact deosebit în pietatea colectivă al "**sfinţilor şi cuvioşilor părinţi**" din lumea monastică. Recuperaţi prin releul oralităţii, "din mărturiile duhovnicilor" de la diverse mănăstiri, ei fac obiectul unui gen din hagiologia românească şi anume patericele. Proiecţia pietăţii populare asupra acestor cuvioşi era articulată de viaţa acestora şi de "fapte şi cuvinte de bunătate", "fapte şi cuvinte folositoare" sau "de lucru"[186]. Percepţia sfinţeniei şi vredniciei lor

---

[183] *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş, ocrotitorul Banatului*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994, pp. 22 - 48; cf şi I. B. Mureşan, *Mănăstiri din Banat*, Timişoara, 1976, pp. 104 - 108.

[184] Cf. G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, ..., vol. IV, passim.

[185] Cf. N. Comşa, *op. cit.*, passim.

[186] I. Bălan, *op. cit.*, passim.

era directă, prin contactul cu lumea credincioşilor, semnele harismatice ale cuvioşilor din lumea monastică erau trăite "in praesentia" şi transmise de martori şi participanţi, care, în consecinţă, întreţineau o hagiografie de expresie şi culoare locală. "Partea miraculoasă din Viaţa [unui sfânt - n.n.] atrăgea întotdeauna simţul poetic al poporului şi, când un sfânt, când altul deveneau eroii speciali ai devoţiunii, mai ales când se localizau sau erau legaţi într-un fel sau altul de localitate"[187]. **Localismul hagiografic** perpetuează şi augmentează cultul sfinţilor în modul cel mai real şi autentic, aspect ce confirmă încă o dată caracteristicile duratei lungi din pietatea populară. "Faptele şi cuvintele de învăţătură" sau "folositoare" sunt, în principal, elementele constitutive ale dosarului acestor sfinţi, reţinute şi memorate de pietatea colectivă. Astfel, în cazul cuviosului Vichentie (1887 - 1945) de la Mănăstirea Secu, pot fi enumerate 106 "fapte şi cuvinte", dedicate atât lumii monahale, cât şi mirenilor.[188]

Nivelul cel mai profund al pietăţii populare legată de cultul sfinţilor este detectabil din **perspectivă etnologică**. Aspectele deologice din mitologia populară sunt rezultatul unor transgresiuni reciproce între ciclul sanctoral ecleziastic şi calendarul popular din ciclul vieţii şi al anotimpurilor. Dinspre această perspectivă se pot disocia sfinţii sau **sânţii - sâmţii** mari "din calendarul tradiţional al credinţelor şi datinilor străbune" şi "sânţii superstiţiilor". Celor din prima categorie "li s-au pierdut numele străvechi personale" sau acestea au fost ocultate sub diverse eufemisme şi apelative, pe când, în cazul celei de-a doua categorii, ei au fost particularizaţi şi aculturaţi dinspre "martirologia, hagiografia şi angelologia populară de tip arhaic creştin", precum: Sânmartin, SânToader, Sântilie,

---

[187] M. Gaster, *Chrestomaţie română*, vol. I, Leipzig, Bucureşti, 1891, p. L.
[188] I. Bălan, *op. cit.*, pp. 566 - 586.

Sânpalie, Sântandrei, SânGeorge, Sânziana, Sânmedru etc.[189] În egală măsură, aceşti sfinţi articulează calendarul popular sau "vârstele timpului", printr-un mecanism sincretic păgâno - creştin[190]. Astfel, sânzienele sunt asociate unui reper sau orologiu biologic în măsurarea timpului[191], SânGeorge şi Sântilie sunt corelaţi unor momente din debutul şi desfăşurarea anului pastoral, după cum Sânmedru marchează sfârşitul ciclului pastoral; Sânpetru exprimă maturizarea timpului calendaristic, după cum Sânicoară semnifică îmbătrânirea timpului calendaristic[192].

În acelaşi context, în pietatea populară circumscrisă cultului sfinţilor se pot detecta relaţii mai directe, cu **reflexii semiologice**, între un fenomen astronomic sau meteorologic şi veneraţia unui anumit sfânt. Astfel, Paul de Alep notează: "Am văzut la români un mijloc foarte bun de a prevesti, după anumite semne, asprimea şi blândeţea vremii. Şi anume: la 18 ale lunii lui noiembrie se face o pomenire a **Sf. Platon** (s.n.), a cărui sărbătoare ei o cinstesc cu toţii, cu prinosuri, daruri şi liturghii. Din an în an, ei aşteaptă această zi şi orice se întâmplă în timpul acestei zile, **este un semn pentru ei** (s.n.) ... Dacă este zăpadă şi frig în acea zi, ei spun că asprimea gerului în acel an va fi mare; dacă este ploaie şi soare, ei prevăd că iarna ce urmează nu va fi prea friguroasă, ci mai blândă"[193].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Funcţia patronală a sfinţilor în deologia populară este prezentă atât într-o tradiţie mai veche, cât şi într-una mai nouă: Sf.

---

[189] R. Vulcănescu, *Mitologia română*, Bucureşti, 1985, p. 342.
[190] I. Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Chişinău, 1994, p. 384.
[191] *Ibidem*, p. 102.
[192] *Ibidem*, passim; cf. şi A. Giuglea, *Lămurirea calendarului*, Bucureşti, 1927.
[193] *Călători străini* ..., vol. VI, p. 236.

Vasile este patronul viticulturii[194], Sf. Nicolae este patronul corăbierilor, Sf. Ilie este stăpânul norilor şi patronul aviaţiei[195].

b. Cultul moaştelor se plasează în proximitatea cultului sfinţilor, dar, prin particularităţile şi amploarea manifestărilor aferente acestei forme de devoţiune colectivă, a dobândit o identitate aparte.

Veneraţia moaştelor rămâne o formă pregnantă de manifestare a pietăţii, în care "credinţa şi credulitatea" alternează cu "emotivitatea şi superstiţia"[196]. Dinspre o anumită opinie, ea poate fi plină de ireverenţiozitate, în sensul că un corp al unui sfânt nu poate fi livrat în decupaje milimetrice şi multiplicat în talismane în scop comercial[197]. Această formă de cult nu este pe deplin "eclerată", fiind scufundată încă în "fals şi idolatrie şi este la doi paşi de fetişism"[198]. Oricum, veneraţia moaştelor rămâne o realitate irecuzabilă în pietatea populară, având explicaţii în cadrul mecanismelor psihologiei religioase. Îngrijorarea faţă de propria viaţă, de viitorul imediat, face ca "veneraţia sfinţilor la biserică în ziua sărbătoririi lor, ascultarea povestirii vieţii lor şi a faptelor lor miraculoase să **nu fie suficientă** (s.n.). Pentru a fi siguri de protecţia lor, credincioşii caută o apropiere fizică, adică nevoia **de a atinge** (s.n.) tot ceea ce a aparţinut acestora"[199].

---

[194] R. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 563.
[195] V. Aga, *op. cit.*, p. 141.
[196] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 292.
[197] *Ibidem*, p. 291.
[198] *Ibidem*.
[199] P. Riché, *Croyance et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Âge*, în *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, sub redacţia B. Plongeron şi R. Pannet, Le Centurion, Paris, 1976, p. 97.

Cultul moaştelor se înscrie într-o dinamică particulară în fenomenul creştinismului. Astfel, moaştele sfântului sunt descoperite (**inovatio**), exhumate (**elevatio**), apoi dezmembrate (**dismembratio**), transferate (**translatio**) în diferite biserici şi depuse (**depositio**) în morminte lângă altar sau în racle, având drept scop consacrarea (**dedicatio**) lăcaşurilor de cult respective, paralel cu instituirea sfântului drept patron al bisericii şi comunităţii (**patronus, intercesor, defensor**)[200].

Prezenţa moaştelor generează un evantai de practici şi exerciţii religioase. Astfel, "moaştele sunt purtate în procesiuni; se organizează pelerinaje la locul moaştelor; sunt invocate împotriva ploii şi furtunii şi pentru fecunditatea animalelor, pentru sănătatea oamenilor ... pentru salvarea sufletelor"[201].

Veneraţia moaştelor, ca formă a devoţiunii colective, se desfăşoară pe patru direcţii: **translatio** (mutarea moaştelor din locul lor de înhumare şi de punere a lor definitivă într-un lăcaş de cult), **procesiunea** (plimbarea temporară a moaştelor cu scop taumaturgic sau vizite la locul de depunere a moaştelor), **împodobirea** moaştelor, a sicriului şi a cutiei în care sunt depuse, **atingerea** moaştelor, ca tentaţie a miraculosului. Cele patru direcţii ale veneraţiei moaştelor pot însemna tot atâtea trepte sau grade de manifestare ale pietăţii religioase. De la o percepţie indirectă, ritualică (transmutare, pelerinaje ale moaştelor), se face trecerea înspre una mai directă, interactivă, care culminează cu **emoţia religioasă a atingerii moaştelor**. Fenomenul transmutării moaştelor are, în primul rând, scopul de a consacra, aşa cum s-a arătat, un lăcaş de cult, de a-l sacraliza şi, în acest fel, de a-l impune în percepţia pietăţii colective. Aceste transmutări s-au făcut deseori

---

[200] G. I. Snoek, *op. cit.*, pp. 14 - 25.
[201] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 292.

cu mari eforturi şi cu jertfe ce poartă conotaţiile unei acţiuni **întemeietoare**. Evlia Celebi, călător străin în Moldova, notează următoarele despre aducerea moaştelor Sf. Paraschiva la Iaşi: " ... trupul s-au păstrat neputrezit ... sprâncenele, ochii, obrajii, nasul, urechile şi chiar şuviţele de păr ar fi la locul lor. Atunci, paşa ne-a trimis pe mine, sărmanul, să cercetez acest fapt. Dovedindu-se că situaţia a fost aşa cum o descrie, am prezentat un arz paşei în acest sens. În acea epocă, Lupul [Vasile Lupu - n.n.], plătind **cu mare jertfă** (s.n.) 20.000 de galbeni padişahului ... sarcofagul l-a strămutat în biserica domniei care era **încă în construcţie** (s.n.)"[202]. Alături de aceste conotaţii, preluate şi într-o relatare a lui Paul de Alep (sec. XVII), se mai adaugă şi apariţia **miraculosului** în procesul strămutării moaştelor: "Cât despre mucenicul Sf. Ioan cel Nou, ni s-a spus că a îndurat cazne la Trapezunt acum mai bine de un veac. Domnii Moldovei au trimis soli şi au folosit tot felul de şiretlicuri până ce au putut să aducă moaştele sfântului în ţara lor. Moaştele au fost lăsate la lăcaşul acestei mănăstiri [Sf. Ioan din Iaşi - n.n.] pentru a vedea unde voia sfântul să fie aşezat. Dar trăsura domnului în care erau aduse aceste moaşte ale sfântului şi care erau urmate de ei, **s-a oprit la Suceava** (s.n.). Acolo i s-a clădit o mănăstire şi o biserică, în cetate, iar sfântul a fost pus acolo pentru a fi păstrat în veci. Poporul din această ţară are deplină încredere în acest sfânt; cu prilejul hramului său, care se sărbătoreşte în joia de după Rusalii, locuitorii vin în pelerinaj la el"[203].

---

[202] *Călători străini* ..., vol. VI, p. 483; cf. şi Ep. Melchisedec, *Viaţa şi minunile cuvioasei Maicei noastre Paraschevei cei nouă şi istoricul sfintelor ei moaşte*, Bucureşti, 1989.

[203] *Ibidem*, p. 89; cf. şi S. Fl. Marian, *Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava*, Bucureşti, 1895.

O altă semnificație încorporată în fenomenul transmutării moaștelor și relevată în cele două relatări este aceea că acțiunea aducerii moaștelor este **un gest creștin recuperator**, ambele moaște fiind aduse sau salvate din zona păgână a turcocrației (Sf. Paraschiva de la Constantinopol și Sf. Ioan cel Nou de la Trapezunt). Scoaterea și salvarea moaștelor din stăpânirea păgână sunt, deopotrivă, semnele unui complex exercițiu al **protecției și mecenatului**, desfășurat de-a lungul timpul de domnitorii români.

Scenariul transmutării moaștelor se înscrie în datele unui ritual cu valoare exponențială în viața religioasă, dar și socială și politică a comunității. Astfel, transferul moaștelor Sf. Paraschiva din Constantinopol în 1641 s-a făcut printr-un cortegiu la care participă cele mai înalte autorități bisericești, sub îndrumarea Patriarhului Partenie, care "a trimis aceste Sfinte Moaște ca pe o vistierie dumnezeiască cu Preafericiții **Trei Mitropoliți** (s.n.), D. Ioanichie al Iracliei, D. Partenie al Adrianopolei, D. Teofan al Paleon - patron în zilele Preasfințitului D. Varlaam, Mitropolitul Sucevei și a toată Moldavia"[204]. Cortegiul este întâmpinat de voievodul Vasile Lupu, care, "de-acasă ieșind cu evlavie și din tot sufletul primind această neprețuită vistierie, potrivit le-au pus ... în cea nou zidită biserică a Sfinților Trei Ierarhi ..."[205]. Deci, în scenariul transmutării moaștelor se asociază puterea bisericească și cea laică, precum și un alai militar, care protejează transportul, fapt ce potențează semnificația și reprezentativitatea unui asemenea moment: "un capugibașa cu ofițeri și soldați au însoțit moaștele în Moldova"[206].

Babeș-Bolyai Central University Library Cluj

---

[204] G. Băbuț, *op. cit.*, p. 65.
[205] *Ibidem*.
[206] *Ibidem*, p. 64.

Un alt exemplu de scenariu de transfer al moaştelor, în care însemnele sociale, politice şi militare consacră exponenţial un astfel de moment, este cel legat de repatrierea moaştelor Sfântului Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783. Cultul moaştelor acestui sfânt a angajat, de-a lungul timpului, nu doar pietatea colectivă intra şi extraeclezială, ci şi puterea laică, care a proiectat asupra acestor moaşte şi imaginea unui anumit tip de **identitate etnică, politică şi confesională**. Sf. Ioan a profilat emblematic, prin moaştele sale, depuse în Catedrala Mitropolitană din capitala Moldovei, la Iaşi, personalitatea etnico - confesională a bisericii moldovene, aflate, în mod firesc, în "symfonie" cu puterea de stat. Nu întâmplător Antioh Cantemir, Principele Moldovei, la începutul secolului al XVIII - lea, "primind de la Constantin Vodă [Brâncoveanu - n.n.] câtăva oaste pe lângă oştirea sa, a plecat în Polonia să ia cu războiu sfintele moaşte"[207], care au fost răpite de Ian Sobieţki în 1676 şi duse la Zolkiew (Galiţia). Această acţiune "manu militari" precede, formal, alaiul militar de la repatrierea moaştelor în 1783. În urma cererii insistente a episcopului Dositei Herescu, împăratul Iosif al II - lea dispune restituirea moaştelor de la mănăstirea basilitană greco - catolică din Zolkiew şi transportarea lor cu "toată pompa cuvenită". Alaiul militar conferă, aşadar, scenariului strămutării moaştelor prevalenţa elementului laic din componenţa cortegiului. Alaiul era format din 304 soldaţi şi ofiţeri, comandaţi de căpitanul Syll, reprezentând unităţi de cavalerie şi infanterie. Pe tot parcursul drumului de cinci zile până la Suceava, fanfara, formată din 2 trâmbiţaşi, 18 gornişti şi 10 toboşari, a însoţit cu cântec cortegiul. Sicriul cu moaştele sfântului a fost transportat pe un car, tras de 6 cai şi însoţit de 7 cărăuşi. La

---

[207] S. Reli, *Alaiul militar la Repatrierea moaştelor Sf. M. Mucenic Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783*, Cernăuţi, 1937, p. 5.

granița dintre Bucovina și Galiția, moaștele au fost luate în primire de episcopul Dositei, "însoțit de un mare număr de clerici și popor din Bucovina"[208]. Solemnitatea cortegiului este conferită, în principal, de componenta militară, la care s-a adăugat informal "o mulțime nenumărată de popor". Devoțiunea colectivă a fost ornată de alaiul militar, de însemnele puterii seculare. Pe de altă parte, asocierea pietății cu însemnele puterii militare trimite la o fenomenologie a creștinătății, derulată în jurul ideii de **cruciadă**, la expediția eliberatoare de "Christi milites", de "milites veri Dei"[209]. Este o coexistență simbolică între pelerinaj ("mulțime nenumărată de popor") și cruciadă ("alaiul militar").

Tot în cadrul fenomenului de venerație a moaștelor se plasează **procesiunea cu moaște**, adică transferul în sens taumaturgic al moaștelor din locul de reședință al acestora în zone afectate de epidemii, calamități etc. Aceste acțiuni au avut un deosebit impact în sensibilitatea religioasă a comunității. Scoaterea și plimbarea moaștelor dintr-un loc în altul sunt, indirect, un **exercițiu maieutic al miraculosului**: "Se știe din istoria vieții sfinților că nu se transportau dintr-un loc în altul moaștele oricărui sfânt, ci numai ale acelora **care aveau darul de a face minuni** (s.n.), dovedind un grad deosebit al sfințeniei și devenind, prin aceasta, obiectul unui cult mai stăruitor și deci al unei căutări mai mari din partea credincioșilor"[210].

O primă mare procesiune a moaștelor unui sfânt cu scop taumaturgic este cea din 1691, din timpul lui Constantin Brâncoveanu, când țara se afla "la mare lipsă și foamete de stricăciune a lăcustelor". Pentru a îndupleca "mânia dumnezeiască

---

[208] *Ibidem*, p. 6.
[209] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 276.
[210] L. Stan, *op. cit.*, p. 27.

ce era asupra acestui pământ", a fost adus "capul lui Sfeti Mihail Sinadschi" de la Muntele Athos. Itinerarul moaştelor s-a desfăşurat în două etape: prima la Bucureşti, unde s-au "făcut rugăciuni şi litanii", a doua fiind reprezentată de plimbarea moaştelor în ţară, "pre unde erau lăcuste", prilej cu care s-au făcut "osfeştanii şi rugăciuni". Cortegiul procesiunii moaştelor era format din "arhierei şi cu preoţi", având în frunte un ierarh, care monitoriza acţiunea de la început până la sfârşit şi anume "Axentie Vlădica, care a fost mai'nainte vlădică la Sofia". Toate acestea formează un prim capitol al scenariului procesiunii moaştelor, articulat de: **itinerar - ritual - componenţa cortegiului**. Al doilea capitol este format de momentul unei intense trăiri religioase şi anume din **percepţia miraculosului**, indus de moaştele sfântului: "Şi aşa dentr-acel an cu vrerea şi cu mila lui Dumnezeu şi cu ajutorul sfântului **s-au ridicat lăcustele** (s.n.) şi au pierit de pe pământul acesta ..." şi din **gratitudinea** arătată sfântului făcător de minuni, evidentă prin darurile făcute moaştelor de către Voievod: "o cunună de aur cu pietre scumpe asupra capului şi-au făcut cutie de argint frumoasă, de au aşezat capul sfântului"[211].

Dimensiunea miraculosului în procesiunea cu moaşte este supusă, însă, unor metamorfoze determinate de un anumit proces de desacralizare, la graniţa dintre secolul XVIII şi secolul XIX. Astfel, calităţile **taumaturgice** ale moaştelor sunt plasate într-o acţiune comună cu **campaniile medicale şi sanitare**, pentru înlăturarea unor epidemii. La 1808, Divanul Ţării Româneşti, în vremea epidemiei de scorbut, hotărăşte trimiterea unui "doctor cu doctoriile

---

[211] *Cronicari munteni*, vol. II, Bucureşti, 1961, p. 53; cf. şi I. Dură, *Le présence des reliques de Saint Michel le Confesseur, Métropolite des Synaides dans les pays roumaines*, în "R. E. S. E. E.", XXIV, nr. 1 - 2, 1996.

cele trebuincioase" în satele afectate de boală şi, de asemenea, "un Arhiereu împreună cu un cliric şi cu moaştele sfântului Mihail Sinadul, ca să se înconjoare prin toate satele judeţului [Teleorman - n.n.], unde pătimesc locuitorii să se facă osfeştanii, litanii şi rugăciuni către Milostivul Dumnezeu, pentru contenirea aceştii cumplite boale şi pentru mântuirea celor bolnavi"[212].

Informaţii mult mai complete privind veneraţia moaştelor, precum şi componenţa scenariului procesiunii cu moaşte sunt cuprinse în hrisovul din 1765 al Voievodului Ştefan Mihai Racoviţă din Ţara Românească. Astfel, la Bucureşti, sunt aduse, la 1 mai 1765, moaştele Sf. Grigore Decapolitul de la mănăstirea Bistriţa, cu prilejul "năprasnicei moarte a ciumei". Percepţia şi veneraţia moaştelor în viziunea voievodului sunt relatate prin trei pilde: ale scoicilor, mărgăritarelor şi a scorţişoarei, interpretate prin raportul trup - suflet, făcându-se elogiul trupului sfinţit. Astfel, "moaştele sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu" sunt ca nişte perle desprinse din scoici sau ca şi scorţişoara desprinsă de copac: "Pinele [scoicile - n.n.], între care din fulger se nasc mărgăritarurile, **nu** (s.n.) numai într-aceea vreme au cinstea lor când au într-ânsele mărgăritarul, ci şi după despărţirea lor de mărgăritar, cinstea lor nu-şi pierd. Şi de vom lua seama, multe vom afla între heri [fiare, animale - n.n.] a căror piele mai mult preţ are după ce să despart de dinsele decât când era vii. Încât şi la copaci putem afla asemenea că coaja copacului celui cu bună mireasmă, adecă scorţişoara, după ce se desparte de copaciu, atuncea mai degrabă iaste pământenilor şi doftorie de tămăduire de multe trebuinţe. Cu cât mai vârtos să cade să socotim noi, pravoslvanicii, acestea la moaştele sfinţilor plăcuţi lui Dumnezeu: că acestea ca nişte pine a mai scumpe mărgăritariuri

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[212] Vl. Diculescu, *Viaţa cotidiană a Ţării Româneşti în documente 1800 - 1848*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1970, p. 169 - 170.

și **după despărțirea lor de suflet** (s.n.), atunci au prețul cel mai înalt la aceia cari pricep a prețui acest feal de materii"[213]. Aceste reflecții ale voievodului asupra moaștelor vizează "taina desfacerii sufletului de trup cu referire la adormirea sfinților", în sensul că "materia trupului devine mediul prin care iradiază divinul"[214]. Tot în textul voievodului se adaugă și o succintă meditație asupra exemplelor cultului moaștelor din perspectivă veterotestamentară: moaștele Sfântului Iosif, "care murise în Egipet" au fost luate de evrei, "ca o comoară și le-au dus pe pământul făgăduinței"; Noe, la "vederea potopului, ..., au luat împreună și cinstitele moaște ale lui Adam cu sine în corabie, nădăjduindu-se că prin rugăciunile lui se va mântui de potop ..." etc.

Dacă, la nivelul voievodului, percepția și venerația moaștelor se realizează în cadrul unor **reflecții teoretice** prin exordiul apoftegmatic din componența hrisovului, la nivelul maselor, venerația și percepția moaștelor este eminamente **emoțională**: "au ridicat moaștele sfântului cu nespuse plânsuri și vărsări de lacrimi, (mai ales la partea femeiască cea duioasă)"[215].

Scenariul după care s-a organizat procesiunea a cuprins două momente. Primul este cel în care se face ridicarea moaștelor de la mănăstirea Bistrița, "cu mare pompă împreună cu sfinția sa părintele proin Episcop al Râmnicului, Chir Grigorie și cu sfinția sa părintele Episcopul Râmnicului, Chir Partenie, cu părinții igumeni de acolo, cu preoții, cu mulțime de norod ...". Drumul moaștelor

---

[213] Al. Lapedatu, *O procesiune religioasă în București la 1765*, în idem, *Un mănunchi de cercetări istorice*, București, 1915, p. 25 - 26.
[214] I. Moldovan, *Cinstirea sfintelor moaște în biserica ortodoxă*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1990, pp. 128 - 130.
[215] *Ibidem*, p. 29.

spre Bucureşti a fost presărat de popasuri ("mansiones"), "din conac în conac". Al doilea moment este reprezentat de procesiunea moaştelor prin Bucureşti. La intrarea în oraş, moaştele au fost preluate de Mitropolitul Grigorie, însoţit de arhierei, "cu boieri, cu mulţimea de norod". Apoi, ele au fost duse în biserica Mitropoliei, unde se realizează o primă fază a "transpoziţiei formelor de reverenţă"[216] a moaştelor şi anume rugăciunea pentru "câştigarea blagosloveniei". A doua fază o reprezintă **procesiunea** propriu - zisă, cu un cortegiu format din voievod, mitropolit şi 8 episcopi (din ţară şi din afara ţării), egumeni, preoţi şi norod. A treia fază este "**ostensoria**", adică expunerea moaştelor în mijlocul mulţimii, în "livadia domnească", unde se derulează şi cea de a patra fază a formelor de reverenţă, "**a benedicendum populo**"(binecuvântarea poporului): "s-au făcut osfeştanie spre sfinţirea norodului", fiind, apoi, reluată prin parcurgerea străzilor Bucureştiului, când preoţii au "slovoslit şi au stropit uliţele şi norodul cu aghiazmă". Cortegiul se întoarce la biserica mitropolitană, unde moaştele sunt expuse "înaintea sfântului oltariu" şi unde se fac, din nou, rugăciuni în care se invocă **intercesiunea sfântului**: "nădăjduindu-ne toţi rugăciunile sfântului cum că noi şi toată ţara ne vom uşura de greotăţile ce avem şi va curăţi Domnul pământul norodului său"[217].

Aceleaşi valenţe intercesoare ale sfântului sunt invocate de domnitor în finalul hrisovului, când lansează o anatemă asupra celor care ar încerca să confişte definitiv moaştele sfântului: "îl supunem groaznicului blestem şi arhiereştilor afurisanii având pre sfântul aicea **înprotivitor** [protector - n.n.] vieţii şi dincolo **pârâş** (s.n.) sufletului"[218]. Adjudecarea moaştelor sfinte ca suport în

---

[216] G. I. C. Snoek, *op. cit.*, p. 227.
[217] Al. Lapedatu, *op. cit.*, p. 30.
[218] *Ibidem*, p. 31.

retorica anatemei, a maledicțiunii, o regăsim și în alte cazuri. Astfel, într-o însemnare din 1834, se menționează: "Această carte este a lui Tănasă Pană, de la Sfântul Munte, ce este toate mănăstirile. Și cine va îndrăzni a fura-o, să-l bată sfintele biserici și **toate moaștele sfinților** (s.n.) ... Tănasă Pană ..."[219].

În discursul religios oficial asupra moaștelor se pot înscrie și **textele liturgice și imnografice**, elaborate special. Astfel, la 1643, a fost realizată o "Doxologie", închinată Sf. Ștefan al Sinadelor, care era "cântată în fața relicvei reprezentată de mâna sfântă și care a fost cumpărată cu aur de Matei Basarab"[220].

O altă direcție în care se manifestă veneratia moaștelor este aceea legată de **împodobirea moaștelor**, ca reflex al unui "apportatus", a unor ofrande aduse sfântului. Există o tendință de a conferi o ipostază și o ținută deosebită moaștelor, o "maiestas"[221], ca semn al unei veneratii alese. Toate acestea formează universul relicvariilor și tezaurelor aferente moaștelor[222] și al unui vocabular specific care ilustrează formele și modurile de păstrare a moaștelor: sicriul (arca), vase (vasculum), pungi (bursae), cupă (ciborium), cutie (capsa), care, toate, configurează, în cele din urmă, un **inventar sacral** al bisericilor și comunităților. Opulența darurilor închinate sfintelor moaște dau o semnificație pregnantă pietății și audienței cultului moaștelor în sensibilitatea religioasă a comunităților. Paul de Alep este fascinat de împodobirea moaștelor de la Mănăstirea Călui. Astfel, mâna Sf. Nicolae "este împodobită

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[219] G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor*, ..., vol. II, p. 261.
[220] I. Dură, *op. cit.*, p. 55.
[221] G. I. C. Snoek, *op. cit.*, p. 204; cf. și Arhim. Veniamin Micle, *Cultul sfinților oglindit în predicile patristice*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980, p. 108.
[222] Dom. J. Dubois și J. L. Lemaître, *op. cit.*, p. 305.

cu aur şi este socotită ca un lucru de mare preţ ... o bucată din capul Sf. Ioan Botezătorul, care este împodobit cu nestemate de mare preţ strălucesc ca soarele în jurul său"[223]. Aceeaşi impresie o împărtăşeşte şi Evlia Celebi la vederea moaştelor Sf. Paraschiva de la Iaşi: "El [Vasile Lupu - n.n.] a împodobit marmura sarcofagului ei pe deasupra cu rubine, cu diamante, cu topaze, cu pietre de Ceylon, cu ochi de pisică, cu ochi de peşte, cu smaragde, cu agate şi cu alte pietre preţioase, după care l-au învelit în întregime cu atlas colorat în roşu şi lucrat în fire de aur. Sicriul a devenit atât de frumos şi strălucitor încât orbea ochii celui care îl privea"[224]. La 1779, cu prilejul aducerii moaştelor Sf. Grigore Decapolitul la Craiova, "fiind secetă şi lăcuste", boierii pământeni au făcut două sfeşnice de argint închinate sfântului[225].

Atingerea moaştelor semnifică un moment de mare intensitate religioasă în pietatea şi devoţiunea colectivă. Acest exerciţiu de veneraţie s-a făcut fie pentru dobândirea unei acţiuni taumaturgice (în cazul bolnavilor), fie pentru obţinerea obişnuitei binecuvântări din partea sfântului respectiv. De cele mai multe ori, atingerea moaştelor în ziua hramului sfântului devine un mare fenomen de masă, de **contagiune** în planul trăirii religioase: "Sunt peste 160 de ani – spunea Gion în "Istoria Bucureştilor" (1899) – de când sfântul [Sf. Dumitru Basarabov - n.n.] a primit marea naturalizare bucureşteană şi e patronul Bucureştilor şi de atunci şi până astăzi popularitatea lui nu s-a ştirbit nici cât o fărâmiţă, şi azi tot ca şi acum un veac şi jumătate, în preziua sfântului Dumitru, ba

---

[223] *Călători străini*, vol. VI, p. 222.
[224] *Ibidem*, p. 483.
[225] G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 181.

chiar cu 3 - 4 zile înainte, colina Mitropoliei mişună de lume. **Toţi se îmbulzesc să sărute mâna sfântului** (s.n.)"[226].

Alteori, atingerea moaştelor pentru obţinerea binecuvântării marchează puternic trăirea religioasă a individului. Acelaşi Paul de Alep, vizitând Mănăstirea Călui, notează: "Dimineaţa devreme, în ziua sărbătoarei Adormirii Maicii Domnului am sfinţit aghiazma şi am **primit o binecuvântare de la mâna dreaptă a Sf. Nicolae** (s.n.), care are toate degetele întregi şi aceste degete, oricât de minunat poate să pară aceasta, sunt unele întinse, altele îndoite în forma unei mâini de episcop când dă binecuvântarea ..."[227] sau, vizitând mănăstirea Căldăruşani, tot el notează: "Aici se află într-o raclă Sf. Mitrofan, Patriarhul Alexandriei şi noi **am primit binecuvântarea de la preacinstita sa ţeastă** (s.n.)"[228].

O posibilă reconstituire a unei **hărţi hagiografice** a bisericilor şi mănăstirilor deţinătoare de moaşte (întregi sau fragmente de moaşte) redă următoarea distribuţie pe regiuni sau ţinuturi istorice[229]:

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[226] D. Caselli, *op. cit.*, p. 100.
[227] *Călători străini ...*, vol. VI, p. 222.
[228] *Ibidem*, p. 235.
[229] I. Băcănaru şi G. Iacob, *Ghidul schiturilor, mănăstirilor şi aşezămintelor monahale cu moaşte şi icoane făcătoare de minuni*, Ed. Fund. Anastasia, Bucureşti, 1995, passim; cf. şi G. Băbuţ, *op. cit.*, passim.

Ţinut	Nr. Locuri	Din care:		
		Întregi	Fragmente	Întregi + Fragmente
Transilvania	1		1	
Banat	3	1	1	1
Moldova	12	10	2	
Muntenia	8	3	4	1
Oltenia	7	1	6	
Dobrogea	2	2		
TOTAL	33	17	14	2

În afară de aceste tipuri de deţinători de moaşte, se pot detaşa două situaţii aparte, care pot completa imaginea cultului moaştelor. Prima este cea legată de incertitudinea locului de existenţă a moaştelor şi anume "moaşte tăinuite de teama invadatorilor", cum este cazul celor ale cuviosului Rafail de la Agapia (sec. XVII) şi ale cuvioşilor Iosif şi Chiriac de la Bisericani (sec. XVII). A doua situaţie este cea reprezentată de moaşte care s-au împărţit între credincioşi ("In domibus laicorum teneant"): Sf. Ghelasie (sec. XIV) de la Râmeţi - Transilvania, sihaştrii Neofit şi Meletie (sec. XVIII) de la Mănăstirea Cozia. Acest aspect conferă cultului moaştelor o dimensiune **extraeclezială**, încadrabilă în fenomenul talismanului, amuletelor cu proprietăţi apotropaice ("ad suam protectionem")[230] şi, urmare a acestui fapt, veneraţia "privatim" a relicvelor a fost acceptată de biserică ca un bun câştigat prin cutumă[231].

---

[230] G. I. C. Snoek, *op. cit.*, p. 71.

[231] N. Hermann - Mascard, *Les reliques des saintes. Formation cutumière d'un droit*, Paris, 1975, p. 327.

4. Cultul crucii. Cultul icoanelor

a. Crucea în viaţa creştină este un simbol întemeietor şi emblematic, în preajma căruia se desfăşoară un fenomen religios, articulat de cele trei mari funcţiuni promovate de semnul crucii: "mijloc de sfinţire, de binecuvântare şi prilej de închinare"[232]. Venerația sau cultul crucii rămâne funcţiunea cea mai la îndemână de a exprima devoţiunea şi sensibilitatea religioasă colectivă. Cultul crucii se înscrie în perimetrul devoţiunilor cristocentrice, cu trimitere directă la patimile Mântuitorului, în care "devoţiunea **crucii în realitate** (s.n.) – proliferarea fragmentelor din adevărata cruce a lui Hristos – coexistă cu cea **figurativă** (s.n.)"[233] (pelerinajele la diverse cruci, înălţarea sau construirea de cruci etc.). Pe de altă parte, devoţiunea figurativă a plasat în subconştientul colectiv "imago crucis", care generează în reprezentările colective sensuri inepuizabile, de la cel dramatic, "al supliciului pe cruce" până la cel "soteriologic de împlinire a misterului redempţiunii şi până la cel triumfal al puterii cosmice a crucii"[234].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Cultul crucii se valorizează în **gestică, imagine, simbol**, existând o anumită dificultate în a degaja sau a distinge cu tranşanţă particularităţile fiecăruia. În durata lungă, crucea sau sfânta cruce a fost asumată în trăirea religioasă "printr-o înţelegere tainică şi

---

[232] D. Stăniloae, *Sfânta cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982, p. 172 - 173; cf. şi N. Dură, *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice a Bisericii Ortodoxe*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982, pp. 299 - 328.

[233] R. N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe*, c. 1215 - c. 1515, Cambridge University Press, 1995, p. 143.

[234] Al. Dupront, *Du Sacré*, Gallimard, Paris, 1987, pp. 129 - 131.

unanimă"[235], dobândind o identitate proteică, care, prin sensurile şi formele ei multiple, domină viaţa creştinului. Există o alternanţă între forma interioară şi cea exterioară a cultului crucii, în care toate cele trei elemente care valorizează cultul crucii se interferează. Crucea este prezentă în rugăciune, "însuşi semnul sfintei cruci este o rugăciune"[236]; crucea este "mijloc psihologic de sugestie, care îndoieşte şi trăieşte puterile omului. Astfel, în momente de cumpănă ale vieţii, care sunt însoţite de un accentuat sentiment religios, semnul crucii îmbărbătează şi întăreşte". În viaţa cotidiană, creştinul ortodox "înţelege să utilizeze puterea crucii şi la începutul oricărei lucrări şi al oricărui pas"[237]. Ea sancţionează jurăminte, acte oficiale, fiind emblema şi semnul unei solemnităţi individuale şi colective seculare, care invocă, prestigiul irecuzabil al crucii.

Crucea a populat plenar universul imagistic al lumii româneşti. Astfel, într-o însemnare din 1931, se relatează: "În Ardeal, troiţele de la răspântii arată cât de mult s-a înţeles puterea ei împotriva valurilor zbuciumate ale vieţii. Acolo şi casele românilor au cruce, cum am văzut prin părţile Braşovului şi ale Sibiului, încă înainte de război. La Tulgheş şi înspre Borsec am văzut până şi pe casele creştinilor, coloanele albe, aşezate în formă de cruce în mijlocul olanelor roşii. La noi, în Regat, sunt sate mai ales pe Valea Bistriţei cu cruci mari de piatră, împrejmuite sau nu, încadrate de chioşcuri, mari, spaţioase ... unde se adună tot satul şi vecinii de prinprejur la anumite zile pe an pentru oficierea Sf. Maslu de obşte şi ospătarea străinilor"[238]. În zona de vest a ţării, în

---

[235] Gh. Verşescu, *Crucea în tradiţia poporului nostru*, în "B. O. R.", XLIX, 1931, p. 595.
[236] *Ibidem*.
[237] *Ibidem*, p. 596.
[238] *Ibidem*, p. 598.

decorația frontoanelor caselor țărănești, specifică "barocului popular bănățean", semnul crucii este prezent începând cu sec. XVIII[239]. Există, însă, și forme particulare, idiomatice, în imagistica lumii rurale ale simbolului crucii. Astfel, în Bucovina, înainte de Bobotează, se fac cruci din gheață, adică din apa pusă la înghețat în formă de cruce. Apa este adusă din pârâurile din munți pentru că este mai limpede și mai curată, crucile astfel realizate așezându-se în curtea bisericii sau la hotarul satului.

În sensibilitatea religioasă a țăranului român, crucea se decelează cu multitudinea ei de sensuri. Luând ca exemplu modul în care este percepută crucea în raporturile ei cu **"drumul și răscrucea drumurilor"** – care poate concentra prin transfigurare **drumul vieții omului** – se pot releva cele mai semnificative valențe asociate cultului crucii. Astfel, dintr-un eșantion de informații provenite din lumea țărănească a sec. XX, se pot repertoria următoarele funcțiuni ale crucii: a. **crucea îndrumătoare** - "la răspântii se pune cruce, că vezi, e loc gingaș. Știi că acolo nu e loc hotărât ... e loc slab că nu știi unde s-o iei" sau "se pune cruce la răscruce ... să se-nchine omul **și s-apuce pe drumul al bun** (s.n.) ..."; b. **crucea probatoare** - "la răspântii se pune cruce, că unul o ia într-o parte, altul în altă parte; de aia se închină ... la răspântii e un loc așa **ca la o probă** (s.n.)"; c. **crucea exorcizatoare** - "se pune cruce la răspântie ... **să nu se apropie Necuratul** (s.n.), că la tot locul unde se taie drumul e locul lui"; d. **crucea salvatoare** - "când am fost la Zărnești, colo la Predeluș, unde se desface drumul, a ieșit din pădure așa o umbră. Era pă sară, nu tomna întuneric. M-am băgat sub acoperiș, lângă cruce. S-a slobozit parcă o lumină și **umbra a fugit** (s.n.) ..."; e. **"troița și fântâna**, ca simbol al

---

[239] M. Teleguț, *Crucea ca element decorativ în arhitectura populară bănățeană*, în "Mitropolia Banatului", XVII, nr. 7 - 9, 1967, pp. 485 - 487.

benedicțiunii și abluțiunii - "acolo la răscruce pun oamenii troiță și sapă fântână ... unde e troița, Necuratul nu-și face de lucru. Să face și fântână la răscruce, că-i loc de hodină și e pomană pentru drumeți"[240]. Această informație se poate alătura unei însemnări din 1794 a călătorului englez J. Dallaway, care a remarcat crucile de la marginea drumului, precum și "aghiazmele" sau izvoarele sfințite, ocrotite de un mic adăpost, unde "drumeții se răcoreau după osteneala drumului, rostind și câteva rugăciuni"[241]. În egală măsură, sintagma cruce - fântână, cruce - izvor încorporează elemente din **anamneza creștină**, "ca aducere aminte de izvorul vieții și al nemuririi Mântuitorului Hristos"[242].

Dintr-o analiză a unei serii de 90 de cruci de piatră, așezate în nord - vestul Munteniei[243] (sec. XVII - XX), se poate configura o **topografie a crucilor**, distribuită pe trei criterii: extravilan, intravilan și locuri sau spații cu semnificații religioase și sociale.

1. **Extravilan**: lângă poduri, la răspântia drumurilor, la începutul drumurilor, la locuri de popas ale "oierilor și marfagiilor", în vadul morilor sau la mori, lângă fântânile de-a lungul drumurilor, pe drumul spre vămi, în vârful unor vâlcele, pe dealuri sau stânci din zona muntoasă, la locuri de vamă, la confluența a două ape curgătoare, drumuri spre posade (locuri de trecere spre Transilvania), lângă hanuri și poște etc.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[240] E. Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, București, 1987, pp. 51 - 53.

[241] A. Jivi, *Însemnări despre biserici și mănăstiri din Țara Românească în jurnalul de călătorie al unui preot englez la 1794*, în "Biserica Ortodoxă Română", XCIX, nr. 7 - 8, 1981, p. 916.

[242] G. Verșescu, *op. cit.*, p. 599.

[243] Pr. Ilie G. Diaconescu, *Reliefuri și inscripții pe cruci de piatră feudale în nord - vestul Ungrovlahiei*, în "Glasul Bisericii", XXVIII, nr. 7 - 8, 1969, pp. 853 - 882.

2. **Intravilan**: lângă case, lângă biserici, lângă garduri ale şcolilor şi bisericilor, în apropierea gospodăriilor, lângă fântâni din vatra satului sau din zona intravilană, în cimitire etc.

3. **Locuri şi spaţii cu semnificaţii religioase şi sociale**: pe locul vechilor biserici dispărute ("în vatra prestolului vechii biserici de lemn nimicite de ape înainte de 1802"[244]), în loc de rugă şi popas, în locuri de "jurământ al pârgarilor", în locuri dedicate patronilor breslelor, în locuri care amintesc răscumpărarea de rumânie ("la 1642 sătenii dragosloveni şi-au răscumpărat cu 3000 de galbeni întinsele proprietăţi stăpânite din tată în fiu" de la "banul Teodosie şi Negoiţă Postelnicul"[245]), în loc de piatră de hotar pentru moşii, în locuri ce amintesc de "tăinuiri şi băjenie", în locul "tragerii în ţeapă pentru neplata de bir şi fugă").

Aşadar, locurile de ridicare a crucilor articulează un spaţiu geografic printr-un simbol sau reper creştin, care transmite indirect comportamentul şi trăirea religioasă a comunităţilor dintr-o anumită zonă.

Actul ridicării de cruci are caracteristicile unui **act ctitorial** "in nuce", care, dincolo de caracterul votiv inscripţionat pe cruce, fixează şi **un hram al ctitoriei**, al sfinţilor şi sărbătorilor cărora le-a fost dedicată crucea şi, în consecinţă, opţiuni în fenomenul hagiologic. Distribuirea sfinţilor fixaţi drept hram al crucilor se prezintă astfel:

---

[244] *Ibidem*, p. 875.
[245] *Ibidem*, p. 867.

Numele sfântului	Nr. cruci dedicate
Sf. Nicolae	22
Sf. Maria	16
Sf. Paraschiva	14
Sf. Mihail şi Gavril	5
Sf. Ioan Botezătorul	5
Sf. Gheorghe	2
Sf. Dumitru	1

Alături de sfinţii individuali de hram, există şi asocieri de sfinţi, după cum urmează: Sf. Nicolae şi Sf. Paraschiva, Sf. Maria şi Sf. Nicolae, Sf. Nicolae şi Sf. Teodor Tiron, Sf. Dimitrie şi Sf. Paraschiva, Sf. Ioan Botezătorul şi Sf. Mihail şi Gavril. Se poate constata prestigiul mare de care se bucură Sf. Nicolae, atât ca sfânt de hram individual, cât şi ca sfânt asociat.

Un alt palier de analiză poate fi oferit de **lectura simbolisticii şi decorativismului**, precum şi de **lectura inscripţiilor** de pe crucile de piatră. Prima lectură detaşează un grup de elemente decorative, exprimate prin **stilizări geometrice**: "incizie dreaptă, şerpuită sau dinţată, acolada, butonul, perla, meandrul, spirala, cercul dublu, întreit ... pătratul, torsada"[246], **motive zoomorfe**, cu trimiteri în simbolistica creştină (vulturul, porumbelul, cocoşul), **stilizări florale**: crinul, scaiul, laleaua, acantul, palmete etc. Sunt prezente şi alte elemente de **simbolistică** creştină şi precreştină: "ancora, arcul, soarele, luna, stelele, cununa, lancea, cupa, buretele, trestia". În general, decorativismul crucilor de piatră poate fi evaluat din perspectivă barocă, care sintetizează

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[246] *Ibidem*, p. 855.

elemente artistice orientale, bizantino-slave şi de factură populară[247].

Lectura inscripţiilor de pe cruce relevă o retorică stereotipă a textului, compus dintr-un prim nivel monogramatic şi epigrafic, unde sunt prezentate iniţialele Trinităţii sau ale lui Iisus Hristos, precum şi o serie de iniţiale ale unor versuri imnografice. Un al doilea nivel are un caracter discursiv şi este structurat în trei părţi. În prima parte este cuprinsă invocaţia Sfintei Treimi, prezentă în variate forme: "Cu voia Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh", "Întru Numele Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh", "Slavă Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh" etc. A doua parte cuprinde menţiunea actului ctitorial, cu nominalizarea sfântului de hram şi a ctitorilor. În partea a treia este cuprinsă pe scurt rugăciunea de iertare şi benedicţiune: "pomilui gospodi", "miluieşte-ne, Doamne". Din vocabularul naraţiunii ctitoriale se pot evidenţia o serie de denominaţiuni ale crucii ce transmit diverse accente ale devoţiunii: "cruce", "Sf. cruce", "Sf. şi dumnezeiască cruce", "Sf. slăvita cruce", "Cinstită cruce", "Cinstită şi de viaţă făcătoare cruce" etc. Acţiunea ctitorială este transpusă în termeni ce relevă jertfa ctitorului: "s-au ostenit", "s-au silit", "s-au nevoit" etc.

Dincolo de stereotipia retoricii inscripţiilor, se pot repera şi câteva menţiuni ce particularizează momente şi semnificaţii în cultul crucii. Astfel, pe o cruce ridicată în 1660, alături de textul original, pe una din laturile crucii sunt trecuţi eroii locali ai războiului reîntregirii din 1916 - 1919. Se realizează, aşadar, o **extensiune** a semanticii sacralităţii crucii, atât în plan virtual – alături de ctitorii eternizaţi în texte din 1660 sunt incluşi, în acelaşi context simbolic, votiv, soldaţii căzuţi în război, al căror martiraj este asumat în sens creştin – cât şi în plan cronologic, deoarece

---

[247] *Ibidem.*

mesajul explicit al crucii este prelungit de la 1660 la 1919. Particularitățile cultului crucii, agregate de funcțiunile și semnificațiile ei în pietatea colectivă, sunt surprinse și în alte inscripții. Astfel, pe crucea ridicată la 1700 de Constantin Brâncoveanu la Dâmbovicioara, se află inscripția: "S-a ridicat această cinstită și dumnezeiască cruce și întru **pomana** (s.n.) Mării Sale ... când au fost 22 de ani de la domnia Măriei Sale, înțelegând Domnia Sa cum iaste drumul Brașovului și întâmplându-se călătorilor **multă primejdie** (s.n.), fiind ispravnic la Câmpulung Niculae, i-au poruncit Măria Sa ca să ridice [crucea n.n.] ..."[248]. Se pot desprinde în acest caz două funcții ale crucii și anume una **expiatoare**, crucea fiind ridicată întru "pomana Măriei Sale" și una **exorcizatoare**, în sensul că ridicarea crucii s-a făcut pentru înlăturarea primejdiilor din drumul călătorilor spre Brașov.

O dublă semnificație a simbolului crucii se poate regăsi și în inscripția din 1711 de pe o cruce ridicată tot la Dâmbovicioara: "Această sfântă cruce s-au ridicat în slava Domnului nostru Iisus Hristos de ... domn Io Constandin Brâncoveanu **la 23 de ani ai domniei** (s.n.), când **au făcut și podul** (s.n.) ... peste Dâmbovița ..."[249]. Astfel, crucea ridicată exprimă **gratitudinea** față de Dumnezeu a voievodului la împlinirea celor 23 de ani de domnie, iar, pe de altă parte, crucea este semnul invocării **benedicțiunii** asupra construcției podului peste râul Dâmbovița. Una din funcțiunile esențiale ale crucii este aceea de **luptătoare împotriva răului**, semnul crucii însemnând victoria binelui și a credinței asupra diavolului. Într-o inscripție din 1726 de pe o cruce ridicată la Gorgani se menționează: "armă și trofeu împotriva diavolului,

---

[248] *Ibidem*, p. 865.
[249] *Ibidem*, p. 866.

crucea Ta o ai dat nouă"[250]. Pe o altă cruce din aceeaşi localitate se află înscrise următoarele cuvinte: "Blestemu-te pre tine, Domnul, diavole cu sfânta şi cinstita şi dumnezeiască cruce ..."[251] Se reliefează, pe de o parte, exorcizarea şi maledicţiunea răului, iar, pe de altă parte, crucea înălţată în cinstea şi slava lui Dumnezeu transmite valenţe apologetice, ce stau sub semnul lui "ecclesia triumphans". O altă funcţiune a crucii este aceea de **a fixa şi sancţiona** decizii seculare. La 1670 este ridicată o cruce la Rucăr, cu prilejul unei tranzacţii de proprietate funciară: "Să se ştie cum am cumpărat aceşti 6 fraţi moşie sforind-o ..."[252] sau la 1764 s-a ridicat o cruce la Berbeşti (Vâlcea): "Să se ştie că iaste moşia popei Vladului în jos stânjeni 67"[253]. Aceleaşi trimiteri spre raţiuni seculare le are şi crucea protectoare a oştirii, a luptelor purtate de creştini. La 1632, Leon Vodă ridică o cruce închinată Sf. Gheorghe, protectorul armatelor[254].

Crucea cu valenţe **taumaturgice** este prezentă frecvent în sensibilitatea şi percepţia religioasă a comunităţilor. În localitatea Coslogeni (lângă Feteşti) există o cruce de piatră la ieşirea din sat pe câmp. Ea a apărut aici în perioada 1730 - 1750 şi, conform tradiţiei populare, "crucea de piatră a crescut singură acolo unde se află ... în fiecare an creştea cu câte 2 centimetri, ajungând la 2 metri înălţime", iar, la "marile sărbători, când rugăciunile sunt deosebit de puternice, crucea se umple de ulei, care are proprietăţi

---

[250] *Ibidem*, p. 868.
[251] *Ibidem*.
[252] *Ibidem*, p. 871.
[253] *Ibidem*, p. 876.
[254] Cf. V. Gomoiu şi V. Plătăreanu, *Le croix dans le folklore médicale roumaine*, Brăila, 1938.

tămăduitoare" asupra creştinilor care "vin în pelerinaj din toate colţurile ţării spre a-şi afla leac şi alinare în boli şi necazuri"[255].

Crucea, ca **formă şi realizare materială**, se prezintă într-o mare diversitate, acest simbol fertilizând imaginaţia creatoare a creştinilor. Astfel, se poate constata un fenomen legat de **antropomorfismul crucilor**. În Ticvanul Mare (jud. Caraş - Severin), începând cu secolul al XVIII - lea, crucile cioplite în piatră, prin forma lor, "dau interpretarea figurii celui defunct. Aproape fiecare om îşi are felul său de cruce, care i se potriveşte mai bine, bărbaţii, femeile, moşii, copiii, fetele şi junii îşi au cruci croite după fizionomia lor." Crucea "bărbaţilor are pieptul mai lat şi umerii mai puternici, semn că el e pavăza familiei. Soţia are ţinută tot aşa de falnică, dar umerii sunt mai gingaşi şi brâul e strâns mai subţire, din care cauză pieptul aduce şi mai mult a inimă. Crucea copilului e mai mică, trăsăturile ei sunt de bărbat, dar mai puţin dezvoltate ..."[256]. Pietatea populară a conferit, aşadar, cultului crucilor valenţele unor "documente sufleteşti"[257].

Tot din perspectiva materialităţii lor, execuţia crucilor a configurat o anumită categorie profesională şi anume **crucerii**. În localitatea Salcia (jud. Dolj), crucerii, dincolo de exerciţiul strict artizanal, erau oameni de un **prestigiu aparte**, "curaţi sufleteşte şi trupeşte, cei mai reprezentativi din neamul lor, cei mai talentaţi, fără vreun defect fizic şi moral". Este cunoscut în tradiţia locului exemplul unui crucer care a jurat strâmb la un proces. Neamul acestuia "s-a stins şi chiar crucea sa, după ce a murit, s-a înnegrit şi

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[255] *Icoane făcătoare de minuni şi vindecători din România*, Total Press, Bucureşti, 1997, p. 73.
[256] V. Birou, *Crucile de piatră din cimitirul Ticvanul Mare*, în "Mitropolia Banatului", XV, nr. 1 - 3, 1965, p. 155.
[257] *Ibidem*, p. 156.

a putrezit"[258]. Pe de altă parte, profesiunea de crucer include un anumit mister, un anumit ermetism, întrucât "oamenii nu vorbesc uşor despre meseria lor, care implică anumite tabu-uri"[259].

Complexitatea şi omniprezenţa cultului crucii în pietatea colectivă califică comunitatea creştină în expresia ei cea mai elementară. Într-o predică versificată din 1832, acest aspect este transpus emblematic:

"Şi orice în lume să sfinţeşte
Tot crucea (s.n.) le blagosloveşte."[260]

b. Icoana concentrează imaginativul religios, fiind o adevărată "teologie în imagine". Ea egalează prestigiul cuvântului evanghelic cu imaginea "revelaţiei divine"[261] şi instituie, de asemenea, un anumit tip de comunicare între om şi divinitate. Din perspectiva trăirii religioase, ea semnifică "Prezenţa şi Întâlnirea" cu divinitatea, este o epifanie şi "după cum în Euharistie, forma pâinii şi vinului nu este Hristos, ci locul prezenţei sale reale, la fel icoana nu este Hristos, ci locul prezenţei Sale duhovniceşti"[262]. Imaginea obiectivată în icoană este o imagine aparte, inconfundabilă, în sensul că "nici o imagine nu este mai silenţioasă precum cea a icoanei; în sobrietatea ascetismului său ea nu reprezintă, ci prezintă"[263].

---

[258] M. Constantin, *Crucile de la Salcia*, în "Datini", nr. 1, aprilie, Bucureşti, 1993, p. 40.
[259] *Ibidem*.
[260] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, vol. I, ..., p. 158.
[261] M. Quenot, *Icoana. Fereastră spre absolut*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 11.
[262] *Ibidem*, p. 109.
[263] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 135.

Icoana a creat un fenomen religios specific pietății colective şi anume cultul icoanelor, care, în esență, este o formă de manifestare a sentimentului religios, de exprimare a emoției şi trăirii religioase în fața divinității prezente în icoane. Cinstirea nu se adresează icoanei propriu - zise, "nu se îndumnezeieşte icoana", ci celui care este reprezentat în icoană. Există – în funcție de subiectul transfigurat în icoană – o anumită gradualitate în derularea cultului icoanelor: "Pe Mântuitorul în cult de **adorare** (s.n.), pe Sfânta Fecioară în cult de **supravenerare** (s.n.), pe sfinți în cult de **venerare** (s.n.)"[264].

Prezența icoanelor în comunitățile credincioşilor este reprezentată, în principal, de două locuri esențiale: biserica şi casa credincioşilor. Topografia icoanei în casa credincioşilor este conturată de prezența în fiecare cameră a unei icoane, "sau măcar icoana sfântului patron al familiei sau o icoană a Maicii Domnului, care ocupă, de obicei, colțul de răsărit al camerei şi sub care arde o candelă"[265]. Acest colț este socotit şi un "unghi de frumusețe"[266]. **Locul şi icoana** formează o sintagmă ce concede o dublă semnificație: sacralizarea prin locul icoanei, dar şi consacrarea locului prin icoană[267].

Pe de altă parte, icoana este o prezență vie, participativă în exercițiul pietății. Ea presupune o **gestică şi un ritual** aparte, din partea credincioşilor: semnul crucii, sărutul icoanei, îngenuncherea, rugăciunea, aprinderea lumânării sau candelei din fața icoanei, toate

---

[264] Arhid. Prof. I. Ganea, *Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă)*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, p. 94.
[265] M. D. Radu, *Icoanele în istoria artei bisericeşti şi a cultului creştin ortodox*, în "Studii teologice", XXVII, nr. 5 - 6, 1975, p. 433.
[266] P. Evdochimov, *L'art de l'icône*, Paris, 1972, p. 23.
[267] Al. Dupront, *op. cit,*, p. 137.

acestea definesc o "comuniune cultuală"[268] între credincioşi şi divinitate, iar în planul sensibilităţii religioase generează un "tropism de imaterialitate"[269] şi atemporalitate.

Literatura teologică dedicată icoanelor fixează o serie de reguli ale pietăţii şi ale exerciţiului religios legate de cultul acestora. În câteva extrase de legiuiri din Pravilele lui Matei Basarab din sec. XVII, sunt făcute precizări atât în ceea ce priveşte materialitatea icoanelor, cât şi referitoare la limitele cultului icoanelor. Astfel, în primul caz, sunt orânduite reguli "pentru sfintele icoane, care vor fi foarte stricate, ce să se facă din dânsele", adică în ce măsură icoanele deteriorate pot fi înlăturate fără ca identitatea lor sacrală să fie afectată. Apar, apoi, o serie de reglementări care cenzurează "îndumnezeirea icoanei", cultul în sine al icoanei: "Pentru sfintele icoane ce arată ca să ne închinăm lor cu dragoste şi osârdie, iară nu **cu slujire** (s.n.)"[270]. Există o atenţie perseverentă a bisericii în spiritul dogmaticii lui Ioan Damaschin, ca fenomenul cultului icoanelor să nu decadă într-o venerare a materialităţii ei. Chestionarea raportului dintre idoli şi icoane sfinte este soluţionată prin susţinerea de către biserică a venerației dematerializate, icoana fiind "fereastră spre transcendenţa dumnezeiască"[271].

În literatura religioasă cuprinsă în miscelaneele manuscrise, care au un pronunţat circuit popular, sunt fragmente sau capitole dedicate cultului icoanelor. Astfel, într-un miscelaneu din sec.

---

[268] *Ibidem.*

[269] *Ibidem*, p. 138.

[270] Pr. Dr. Ioan Mircea, *Idoli sau icoane sfinte?*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, pp. 41 - 55.

[271] Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi Icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, p. 10 et sq.

XVII, există un text despre iconoclasm, intitulat "Parte pre ce vreme scornit iconoborenie şi care împăraţi s-au făcut iconobornici şi care săboară din toată lumea pentru aceasta fură procleţi", precum şi o însemnare cu valoare propedeutică privind cultul icoanelor: "Caută şi proloage că vei afla destul de **sfintele icoane** (s.n.) şi de sfânta cruce, că sunt şi însemnate une locuri cu semne pe de laturi ..."[272]. În aceeaşi zonă a literaturii religioase populare, ca extrase din cronografe, se plasează şi "Legenda icoanelor"[273].

O altă direcţie a literaturii religioase privind cultul icoanelor este înscrisă de lecturile apologetice, în cadrul cărora rostul icoanelor în pietatea credincioşilor este contrapus încercărilor calvinismului din Transilvania de a eradica acest cult din viaţa religioasă a ortodocşilor români. Astfel, într-o predică transilvăneană din prima jumătate a sec. XVII, se pledează pentru cultul icoanelor şi în care, totodată, se poate detecta o sensibilitate religoasă, specifică epocii respective. Predica etalează funcţiile principale ale icoanei. În primul rând, ea este percepută ca o adevărată "**bible - image**", prin care se cunoaşte Sfânta Scriptură de către cei iletrizaţi: "Deacă le vedem, ţi-s de folos icoanele decât Scriptura, că cărtulari-s puţini şi proşti-s mulţi şi **icoanele-s cărţile proştilor** (s.n.)". Un al doilea set de funcţii este legat de valenţele **exorcizatoare, catartice** ale icoanei: "Deacă le vedem, noi ne uităm **de grija lumii** (s.n.) şi ne aducem **aminte de Dumnezeu** (s.n.)" sau "Deacă le vedem, nouă ne **iau gândurile cele rele** (s.n.) de la inima şi intră frica lui Dumnezeu la inimă". În al treilea rând, icoanele sunt un suport irecuzabil de consolidare a credinţei şi a convingerilor religioase: "Când le vedem, nouă ni să **mai adaugă credinţă** (s.n.), că cu urechile ascultăm cuvântul lui Dumnezeu,

---

[272] I. Bianu, *Catalogul manuscriptelor româneşti*, tom I, ..., p. 96 - 97.
[273] Cf. Em. Grigoraş, *Povestiri din cronografe*, Bucureşti, 1933.

dară cu ochii vedem lucrul lui Dumnezeu şi lucrul ce-l auzi şi-l vezi **mai lesne a-l crede** (s.n.) iaste". În al patrulea rând, icoanele provoacă o **transpoziţie** a credinciosului într-un cadru de acută trăire religioasă: " ... Când mergem în beserică, nouă ne pare c-am intrat **într-o altă împărăţie** (s.n.), unde vedem icoanele şi ne uităm de alte lucruri lumeşti până suntem acolea, ce ne aducem aminte de Dumnezeu"[274]. În aceeaşi direcţie apologetică, care înscrie, implicit, constrângerile sau cenzura dogmatică şi de erminie, se plasează percepţia **alterităţilor confesionale** prin intermediul icoanelor. Astfel, în actele conferinţelor şi instituţiilor ecleziastice de la sfârşitul secolului al XIX - lea din cuprinsul Mitropoliei sibiene, se remarcă faptul că în Protopopiatul Abrud, unele icoane "îl reprezintă pe Domnul într-o formă de caricatură", după cum în Protopopiatul Dejului se constată că unele icoane nu erau conforme "tipicului bizantin, precum Adoraţiunea trupului lui Iisus Hristos, Adoraţiunea inimii lui Iisus Hristos şi Adoraţiunea inimii Fecioarei Maria, care au fost realizate la mănăstirea greco - catolică de la Nicula"[275].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Uneori, documentele mărturisesc trăirea directă a cultului icoanelor, impactul icoanei în planul conştiinţei şi comportamentului religios. Într-o scrisoare din 1823 a Ecaterinei Gane către soţul său, banul Ioniţă Gane, se menţionează hotărârea acesteia de a se refugia în mănăstire după ce a gustat "dulceţile lumii" pe parcursul unei vieţi în care a "scârbit pe Dumnezeu". Primul gest în această decizie a refugiului în mănăstire este de a

---

[274] R. Constantinescu, *O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfintelor icoane*, în "Mitropolia Banatului", XXVIII, nr. 7 - 9, 1978, p. 6 - 7.

[275] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, 1889, Protopopiatele Abrud şi Dej.

îngenunchia şi a-şi mărturisi pocăinţa în faţa icoanei Sfintei Maria: "Apoi, iar, închipuind o cuviincioasă şi după dreptate punere la cale, pentru folosul petrecerii noastre aceşti monahiceşti, te rog să am cinstit răspunsul dumitale pentru mângâierea mea, cu care dinpreună **să cad la icoana Maicii Domnului** (s.n.) ca să aduc jertfă ciolanele mele cele spurcate, să hărăzesc şi inima mea cea plină de răutăţi ..."[276].

Cultul icoanelor îşi are pregnanţa în dimensiunea **taumaturgică, miraculoasă** a diferitelor icoane. Asocierea icoanelor de minuni intră în zona unui "**survoltaj**" al trăirilor religioase. Icoanele făcătoare de minuni sunt subsidiarităţi ale atotputerniciei divine, transmit puterea făcătoare de minuni a divinităţii. Asocierea dintre icoanele făcătoare de minuni şi divinitate transcede, uneori, materialitatea în imaginarul religios. La mănăstirea Neamţ există o icoană din seria "Hodighitria", donată în 1407 lui Alexandru cel Bun de Împăratul Ioan al VIII - lea Paleologul, care datează din sec. VII şi face parte din categoria icoanelor "Acheiropoite, care nu au fost create de mâna omului şi cărora li se atribuie capacitatea săvârşirii de minuni"[277]. În contextul teologiei icoanelor, elaborată de Sf. Ioan Damaschin, săvârşirea de minuni, alături de rolul instructiv sau de educaţie religioasă, conferă icoanelor o **funcţie harică**, adică au în ele "harul dumnezeiesc şi puterea facerii de minuni"[278]. Însemnările documentare mărturisesc în mod frecvent acest fenomen în mediul

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[276] Preot C. Matase, *Icoane de demult*, în "Convorbiri literare", LXVII, 1 ian. 1934, p. 813 - 814.

[277] M. Drăgotescu, *Drumuri la mănăstiri moldave*, Ed. Abeona, Bucureşti, 1992, p. 86; cf. şi M. Vlasie, *Drumul spre mănăstiri*, Ed. Uranus, Bucureşti, 1992.

[278] Pr. D. Fecioru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982, p. 40.

religios românesc. Astfel, Paul de Alep (sec. XVII) notează că, la mănăstirea Golia din Iaşi, "icoana Maicii Domnului este foarte veche, este o operă de artă, în jurul ei sunt reprezentate cele 24 de icoane ale Acatistului, mâinile şi braţele Maicii Domnului sunt de aur curat. Doamna [Ecaterina, soţia lui Vasile lupu - n.n.] a dăruit mult în cinstea icoanei, căci fiul ei, voievodul Ştefan, căzând bolnav de o boală grea, a fost adus înaintea acestei icoane şi **pre dată s-a vindecat** (s.n.). În cinstea acestei icoane arde neîncetat o candelă de argint aurit"[279]. Menţionarea funcţiei taumaturgice a icoanei este dublată de prezentarea veneraţiei adusă acesteia, prin darurile făcute de către beneficiarii actului taumaturgic. În fenomenul pietăţii colective sunt menţiuni în care funcţia taumaturgică a icoanei este supralicitată, în sensul că icoana cu valenţe harice pronunţate dobândeşte o identitate antropologică, **interactivă**, se reifică ca o componentă vie în viaţa şi trăirea religioasă. Astfel este exemplul icoanei de la Pârâul Icoanei (sec. XVIII), care fusese destinată a fi aşezată pe marginea pârâului pentru a opri accesul femeilor la Sihăstria. Ulterior, icoana a fost aşezată în biserica lui Dragoş - Vodă, dar "de câte ori fu atârnată într-un cui din păretele acesteia, a doua zi dimineaţa se afla căzută jos. Astfel s-a întâmplat un timp mai îndelungat, până ce în urmă fu scosă afară din biserică şi aşezată deasupra uşei cu faţa unde a fost pusă de către călugării Teodosie şi Sila, anume ca să poată căuta spre acest pârâu..."[280].

Icon lacrymans este cel mai frecvent tip de icoană venerată, care a avut un impact deosebit în sensibilitatea religioasă a comunităţii. Tipul de icoană care lăcrimează este răspândit pe întreg teritoriul românesc. Lacrima, în simbolica biblică şi creştină,

---

[279] *Călători străini ...*, vol. VI, p. 41.

[280] S. Fl. Marian, *Tradiţii poporane române din Bucovina*, Bucureşti, 1895, p. 339.

înseamnă căinţă, durere şi chinuri, iar icoana care lăcrimează transpune un mesaj al divinităţii adresat credincioşilor. Lăcrimarea icoanelor este asociată, de obicei, unor evenimente exponenţiale din viaţa comunităţii. În vremea domniei lui Gheorghe Duca (sec. XVII), "făcutu-s-au minune mare, arătare la Hotin, într-o mănăstire mică, ce este sub cetate, au **lăcrimat icoana Maicii Precistei** (s.n.), cât se răsturna lacrimile pre chipul icoanei de le vedeau toţi oamenii şi picau într-o tipsie, ce era pusă supt icoană, de era de mirare a privi arătarea şi semn că acela carele au fost adevărat **semn de peire** (s.n.) a mulţi creştini în Ţara Leşească şi **începătoare durerii şi stricăciunii ţării noastre** (s.n.), că de atunci, în an în an, tot rău şi amar de creştini şi pustiuri au rămas locurile de atunci"[281]. Alte evenimente sau momente excepţionale, care au reverberat în sensibilitatea religioasă şi care sunt asociate lăcrimării icoanelor, sunt cele reprezentate de calamităţile naturale: "Mai 31, leat 1738, miercuri, la 3 ceasuri din zi, **s-au cutremurat pământul** (s.n.) foarte tare, încât multe bolte şi ziduri ale mănăstirilor şi ale caselor au crăpat. Încă unile au şi căzut aici în Bucureşti ... Tot în această zi au început **şi o sfântă icoană, chipul Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, a plânge** (s.n.) până a doua zi la o fată a arhimandritului, ce o ţinea Drăghici, logofăt la Mitropolie"[282]. Cele două momente excepţionale, privite ca mesaje ale divinităţii, au stimulat emoţia şi sensibilitatea religioasă a comunităţii.

Un caz tipic de icoană care plânge şi care a avut o audienţă masivă în percepţia comunităţii este icoana de la Blaj, "Icon lacrymans Balasfalvensis". Această icoană, la 12 martie 1764, a început să lăcrimeze înaintea începerii slujbei de înmormântare a

---

[281] *Cronicele române*, Ed. de M. Kogălniceanu, tom III, Bucureşti, 1872, p. 8.

[282] I. Corfus, *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iaşi, 1975, p. 240.

episcopului Petru Pavel Aaron: "Anno 1764, martie 12 zile, ..., au plâns icoana Precistii în Blaj, în biserica cea vlădicească, la vederea a tot norodului înaintea îngropării Măriei Sale, Domnului Vlădica Petru Pavel Aaron ..."[283]. Momentul lăcrimării este legat, şi în acest caz, de un eveniment excepţional, decesul episcopului unit.

Mecanismul percepţiei lăcrimării icoanei sugerează o serie de clişee care se înscriu în durata lungă a mentalului religios. Momentul lăcrimării din 12 martie este sesizat de monahul Nicolae. În data de 23 martie, "pe când începea slujba înaintea sfinţitelor, a început dintr-odată să lăcrimeze din amândoi ochii ... primul care a văzut-o a fost **un copil** (s.n.) de vreo 10 ani, numit Tiron ...". Apoi, a fost văzută de "**domnii curatori** (s.n.) Ioan Muntean, Chirică ... şi Nicolae, dascălul şcolii româneşti ... Acestora le-a urmat, puţin mai târziu, **respectabilul domn** (s.n.) Petru Pop de Daia, asesor jurat al Comitatului Alba ... şi provizor cameral al domeniului Blaj ..."[284]. Aşadar, percepţia lăcrimării icoanei este **concentrică**, la început acest moment teofanic fiind sesizat de un **copil de 10 ani**, o fiinţă necontaminată de păcate, apoi de **cantor şi dascăl**, personaje care au responsabilităţi în planul educaţiei şi al formării religioase, care deţin, aşadar, o autoritate paideică şi, implicit, un prestigiu aparte în comunitate, în cele din urmă fiind perceput de o **personalitate seculară**, "asesor jurat", care întăreşte cu propria autoritate învestită de puterea laică un fenomen miraculos din zona religiozităţii. Deci, este o traiectorie în crescendo în ceea ce priveşte sfera de credibilitate a icoanei miraculoase. **Atitudinile şi comportamentul religios** relative la această icoană se pot analiza atât la nivelul **elitei**, cât şi la nivel **popular**. Aceste atitudini se pot

---

[283] *Cartea veche românească în B. C. U.*, p. 70.
[284] *Icoana plângătoare de la Blaj*, 1764, Ed. coord. de Ioan Chindriş, Cluj, 1997, p. 33.

reconstitui din actele anchetei dispuse de Curtea de la Viena. În cadrul acestei anchete, deschisă în 1766, au fost interogaţi 34 de martori, proveniţi din elita ecleziastică şi nobiliară transilvăneană. Toate mărturiile recunosc miracolul şi, pe de altă parte, confirmă că nu a existat nici un şiretlic introdus intenţionat în fenomenul lăcrimării. "In his omnibus nullam fraudem vel imposturam sive se fecisse"[285]. Mărturiile depuse, structurate de întrebările comisiei de anchetă, fac o descriere amănunţită a lăcrimării icoanei, ele fiind coroborate unele cu altele şi provenind de la martori aparţinând mai multor confesiuni: greco - catolică, romano - catolică, luterană, augustană. În general, în aceste mărturii ale elitei se constată o anumită **raţionalitate** în ceea ce priveşte fixarea timpului, a locului percepţiei minunii, al impactului pe care l-a avut etc.

La nivel popular, percepţia şi comportamentul religios faţă de icoana miraculoasă traduce o stare **eminamente emoţională**, care a cuprins o mulţime de oameni, provenită, de asemenea, din mai multe confesiuni. Astfel, în 28 august 1764, la Sibiu – locul unde a fost dusă icoana – conform mărturisirii lui Andreas Szereday, canonic la Catedrala din Alba Iulia, icoana a magnetizat mulţimea credincioşilor: "mulţimea plebeilor a fost atât de mare încât nu se poate estima numărul lor, între care mulţi heterodoxi, veniţi de bunăvoie şi dintre care unii, **căzând în extaz** (s.n.), au căzut în genunchi şi s-au rugat la icoană"[286]. În acelaşi context al comportamentului religios al maselor s-a menţionat că planşeul de lemn pe care era aşezată icoana, peste care au căzut lacrimile, a fost tăiat şi împărţit ca lemn sfânt de către mulţime, "drept mărturie a

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[285] *Ibidem*, p. 138.
[286] *Ibidem*, p. 137.

credinţei lor": "Ex eodem signo fragmenta exsectam quodam sacrum abduxis se Devotionis gratia perhibebant"[287].

Momentul icoanei miraculoase din Blaj exprimă, aşadar, pe de o parte, la nivelul devoţiunii colective, derulată pe traiectorii extraconfesionale, un fenomen clasic de contagiune în planul mentalităţii religioase populare, iar, pe de altă parte, felul în care un model de pietate greco - catolică, consolidat după mijlocul secolului al XVIII - lea, îşi manifestă identitatea în climatul multiconfesional transilvănean.

În aceeaşi categorie de "Icon lacrymans" se înscrie şi **icoana de la Nicula**. În "Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae" (Cluj, 1736) se menţionează că, în 1694, icoana din satul Nicula a lăcrimat. Fenomenul icoanei miraculoase de la Nicula păstrează, în linii mari, datele celei de la Blaj. Percepţia minunii se face de către martori de diferite apartenenţe confesionale: "câţiva ofiţeri şi soldaţi germani de confesiune romano-catolică, aparţinând regimentului de cavalerie Hohenzollern din Gherla au observat cum, din ochii icoanei Sfintei Maria cu pruncul, au început a se prelinge lacrimi mari"[288]; se instituie o anchetă la care depun mărturie 27 de persoane. Un aspect particular, însă, este reprezentat de faptul că au existat tentative de cumpărare a icoanei de "către mai multe familii", între care şi voievodul Moldovei, care a oferit pentru ea o sumă de 1000 lei: "Alter qui suas im terras vindicare sategebat Virginis icon fui Moldaviae Vaivoda vulgo dictus, alius princeps, aut praefectus Moldoviarum ... et mille Leoninos decrevit illi ... eam sibi offeret

---

[287] *Ibidem*, p. 150.

[288] R. Ionescu, *Lacrimi ca nişte izvoare,* în "Renaşterea", VIII, Serie nouă, 1 (85), ian. 1997, p. 6; cf. şi G. Mânzat, *Vechile mănăstiri din ţinutul Someşului,* în "Cultura creştină", XVI, nr. 10/1936, p. 590 - 591.

..."[289]. Icoana de la Nicula a rămas peste secole, în trăirea religioasă a comunității, drept o icoană făcătoare de minuni. Valențele ei taumaturgice s-au manifestat fie în urma unor rugăciuni rostite în fața icoanei: la 1930, Ioan Ungur din Nicula "suferea de o boală foarte grea ... după rugăciunea la icoana Maicii Domnului ... s-a însănătoşit"[290], fie prin rugăciuni şi atingerea directă sau indirectă a icoanelor: "Martin Câmpean, calfă de cojocar, la vârsta de 10 ani, bolnav de picioare, s-a rugat la sfânta icoană şi a atins-o şi s-a vindecat pe loc", iar "o bătrână ... oloagă a rugat să i se aducă flori atinse de icoana făcătoare de minuni. Puse sub cap, florile au vindecat-o pe loc"[291].

Icoanele întemeietoare sunt, alături de icoanele făcătoare de minuni, o altă funcție sau valență desprinsă din cultul icoanelor. Funcția ctitorială a icoanelor se desprinde din textele de extracție legendară. Astfel, una din "icoanele cu adevăratul chip al Maicii Domnului", purtată de Apostoli, a fost adusă de Sfântul Apostol Andrei în localitatea Nămăieşti (Argeş) şi depusă în nişa unei stânci, iar, ulterior, ea a fost descoperită prin visul unor ciobani, care au construit o biserică în acel lor în anul 1798[292]. O anecdotică similară este cea privitoare la mănăstirea Glavacioc (Argeş), construită în sec. XIV - XV pe locul icoanei "descoperită de un cioban într-un corn"[293]. O ctitorie omonimă, "Schitul Icoanei" (Neamț), s-a înființat pe locul unde a fost adăpostită o icoană făcătoare de minuni, într-o poiană de sub muntele Rusu în timpul

---

[289] *Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae*, Cluj, 1736, p. 153.

[290] *Icoane făcătoare de minuni*, Total Press, Bucureşti, 1997, p. 42; cf. şi *Maica Domnului de la Nicula*, Gherla, 1930.

[291] *Ibidem*.

[292] *Ibidem*. p. 44.

[293] I. Băcănaru, Gh. Iacob, *op. cit.*, p. 67.

Eteriei (1821)[294]. În aceeaşi semantică cu reflexe omonimice se înscrie şi Mănăstirea "Dintr-un Lemn", care s-a construit în sec. XVI - XVII din lemnul unui stejar, pe care s-a găsit agăţată o icoană a Maicii Domnului, reproducere după tradiţie a originalului, atribuită Evanghelistului Luca. Se poate observa că unele icoane întemeietoare sunt asociate **epocii apostolice** (Sf. Andrei, Sf. Luca), deci, vechimea lor din primele secole ale creştinismului conferă prestigiu şi legitimitate actului ctitorial. Ele **conectează prin releul legendei** – în lipsa unor surse scrise – începuturile creştinismului cu programul ctitorial ecleziastic şi monastic din evul de mijloc românesc. Preexistenţa lor într-un spaţiu extraeclezial proiectează, prin imponderabilele tradiţiei, forme tot atât de greu sondabile ale cultului icoanelor din mileniul întâi din cadrul creştinismului românesc.

O distribuţie geografică a icoanelor făcătoare de minuni se prezintă astfel: Muntenia - 7 (din care 3 în bisericile din Bucureşti), Moldova - 6, Transilvania - 3, Oltenia - 3. Majoritatea icoanelor o reprezintă pe Maica Domnului în varianta "Hodighitria", iar două îi reprezintă pe Sf. Mina şi Sf. Zenovie[295].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

5. Hagiotoponimia

Sfinţii în toponimie sau elementele creştine în denumirea locurilor şi localităţilor semnifică, în primul rând, o antropomorfizare a spaţiului, o cucerire sau o asumare a lui de către om, dar nu orice fel de om, ci omul creştin. Hagiotoponimia este, de asemenea, un fenomen de sacralizare a spaţiului: "spaţiul primeşte

---

[294] *Ibidem*, p. 42.
[295] I. Băcănaru, G. Iacob, *op. cit.*, passim.

un stăpân sfânt al omului, al bunurilor sale al sufletului său"[296]. O geografie care repertoriază hagiotoponimele unui spaţiu conturează, deopotrivă, o sensibilitate religioasă[297]. Din perspectiva credinţelor religioase, hagiotoponimele constituie un sistem de relaţii care stau sub semnul comuniunii om - divinitate, exprimate la nivelul raporturilor dintre sfinţi şi oamenii pământurilor. Sfinţii, în cazul hagiotoponimiei, intercesează obedienţa sacrală a unui "ansamblu pământean" şi "transced vizibilul în invizibil", ca un reflex al proiectării spaţiului terestru în "civitas Dei". Hagiotoponimia este una din consecinţele "trecerii de la o lume tradiţională la o lume creştină"[298]. Deci, hagiotoponimia relevă "**un spaţiu creştinat** (s.n.), ca o imensă reţea de prezenţe sacrale", istoric constituit şi articulat în mod necesar de trei repere: biserica, poporul creştin şi sfinţii[299].

Sfinţii în toponimie produc o "experienţă religioasă eminamente colectivă", descifrabilă în varietatea cultului sfinţilor, a formelor de devoţiune colectivă faţă de sfinţii patroni, în "extinderea spaţială [geografică - n.n.] a unor sfinţi patroni, în "longevitatea patronală"[300] etc. Un prim tip de analiză pentru reconstituirea repertoriului toponimic de factură hagiografică poate fi realizat prin degajarea unor **atribute** sau **cuvinte cheie** din denominaţiunea unui loc sau a unei localităţi, precum "Domnus, Beatus, Sanctus" şi care, asociate numelui propriu de sfânt, formează un hagiotoponim. Formele lui au suferit metamorfoze sau

---

[296] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 98.
[297] Cf. E. Le Roy Ladurie, *Géographie des hagyotoponymes en France*, în "Annales", E. S. C., t. XXXVIII, 1983, pp. 1304 - 1335.
[298] R. Manselli, *La Religion populaire en Moyen Âge*, Montreal, Paris, 1975, p. 25.
[299] Al. Dupront, *op. cit.*, p. 98.
[300] *Ibidem*, p. 99.

alterări de-a lungul timpului: ex. Dominus Petrus – Dampierre - Dompair sau Dominus Martinus – Donmartin[301].

În contextul toponimiei româneşti, repertoriul hagiotoponimic se poate grupa în: a. denumiri de localităţi care cuprind în mod explicit nume de sfinţi; b. localităţi a căror denumire exprimă obiecte de cult şi practică religioasă, instituţii şi profesiuni clericale, în general nume aferente fenomenului religios.

a. **Sfinţii în toponimie** se pot enumera în aproape 150 de localităţi, din care 123 din Transilvania şi Banat şi 23 în Vechiul Regat[302]. Cele mai multe prezenţe în toponimia din Vechiul Regat le are Sf. Gheorghe - 10 denumiri. În Transilvania şi Banat, distribuirea localităţilor pe sfinţi se prezintă astfel:

Denumirea sfântului	Formele toponimice	Nr. localităţi
Sf. Nicolae	Sânnicolau, Sânmiclăuş, Sânnicoară	17
Sf. Martin	Sânmărtin	14
Sf. Mihai	Sânmihai	13
Sf. Gheorghe	Sângeorge, Sângeorz, Sângeorgiu	10
Sf. Crai (Sanctus Rex)	Sâncrai	10
Sf. Petru	Sânpetru	9
Sf. Ioan	Sântion, Sântiuan, Sântioana	7
Sf. Paul	Sânpaul	4
Sf. Ana	Sântana	3
Sf. Maria	Sântămărie	3
Sf. Simion	Sânsimion	2

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[301] Dom. J. Dubois et J. L. Lemaître, *op. cit.*, pp. 200 - 204.

[302] D. Frundescu, *Dicţionaru topograficu şi statisticu alu României*, Bucureşti, 1872, passim; I. Iordan, *Toponimie românească*, Bucureşti, 1963, passim; C. Suciu, *Dicţionar istoric al localităţilor din Transilvania*, vol. I - II, Bucureşti, 1968, passim.

Trebuie remarcat faptul că Sf. Nicolae reprezintă opţiunea hagiotoponimică cea mai frecventă, el aflându-se, de altfel, şi la loc de frunte în rândul sfinţilor de hram ai bisericilor. De asemenea, se evidenţiază că, în cazul Transilvaniei şi al Banatului, aceste hagiotoponime au fost induse, în special, de autorităţile ecleziastice catolice, care au realizat o adevărată "cruciadă toponimică în sec. XI - XIII în această parte a Europei", deşi localităţile cuprind, în majoritate, populaţie românească ortodoxă Aceasta deoarece "biserica catolică, oriunde a stăpânit şi, mai ales, colonizat, chiar şi în Balcani, a dat nume de sfinţi"[303]. Sunt şi cazuri foarte rare, când hagiotoponimele au fost stabilite mai târziu. Astfel este cazul localităţii Poiana Ilvei, care, în sec. XVIII, primeşte denumirea de Sân - Iosif, în onoarea Împăratului Iosif al II - lea. Există, în acest caz, un transfer semantic de la o veneraţie laică, dinastică a împăratului la o veneraţie religioasă sau este o adoptare din raţiuni laice a unui toponimic cu rezonanţe religioase.

De-a lungul vremii, unele hagiotoponime, care cuprindeau în mod explicit numele sfântului respectiv, se transformă, fiind îndepărtat atributul de sfânt şi păstrând doar numele sfântului: ex. Sântomas (Odorhei) devine Tămaşu sau Sântomuş (Ciuc) devine Tomeşti[304]. Un rol deloc neglijabil în acest fenomen l-a avut şi procesul de ateizare din anii comunismului.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

b. **Localităţile cu denumiri extrase din fenomenul religios** sunt foarte numeroase şi, în egală măsură, variate ca

---

[303] N. Drăganu, *Toponimie şi istorie,* Cluj, 1928, p. 116; cf. şi C. Jireček, *Das Christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer*, Viena, 1893, p. 3 et sq.
[304] Cf. C. Suciu, *op. cit.*, p. 125.

referenţi toponimici. Astfel, denumirea de **biserică** se recunoaşte în 66 de toponimice, aici putând fi incluse şi denumirile sinonime de origine străină ale apelativului de biserică: ex. Kirhe (germ.) - Chirpăr, Nochrich (localităţi în Transilvania). Tot ca o particularitate, în hagiotoponimia transilvăneană apar o serie de denumiri care derivă de la **capelă,** precum Căpâlna, Copalnic, Căptălan. **Chilia** este prezentă în denumirea a 53 de localităţi, în majoritate din Vechiul Regat. **Clopotul** se recunoaşte în şapte toponimice, **crucea** este prezentă în peste 100 de toponimice, în mod explicit: Crucea de Sus, Crucea de Sălişte, Piscul Crucii, Poiana Crucii sau încorporată în toponimice derivate: Crucişor, Cruceni, Cristur etc.

Mănăstirea, ca instituţie sau formă de organizare a vieţii religioase este, de asemenea, un toponimic foarte frecvent, fie în formă singulară: ex. localităţi denumite Mănăstirea - existente în 19 cazuri, fie asociate la un alt toponimic: Mănăstirea Coziei, Mănăstirea Neamţului etc. sau în toponimice derivate: Mănăstireni, Mănăştur etc. Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în cazul toponimicelor **Călugăr, Călugăra**, prezente în forme singulare sau asociate cu alte toponimice: Izvorul Călugărului, Dealul Călugărului, sau forme derivate: Călugăreni, Călugăreasca etc. Uneori, acest toponimic are valenţe de sinonimie cu denumiri din alte limbi: ex. Remeţi - de la cuvântul eremit (= călugăr, lb. lat.) sau Bărăteaz - de la barat (= călugăr, lb. magh.)[305].

Există, de asemenea, o serie de toponimice transferate în spaţiul românesc din geografia sau onomastica biblică: Golgota, Sinai, Beclean (din Bethleem), Sion, Caiafa etc.[306] Un însemnat număr de toponimice provin din denumiri ce transpun elemente de

---

[305] N. Drăganu, *op. cit.*, p. 113.
[306] Cf. I. Iordan, *op. cit.*, pp. 232 - 251.

la liziera sentimentului religios: Balaur, Balaure, sau sinonimul Şercaia, Şercăiţa (de la Sarkány = balaur, lb. magh.); Blestematele, Draca, Dracul (Valea Dracului, Vârful Dracului) sau sinonimul Benga, Bengeşti ("Benga fiind unul din numele necuratului, întrebuinţat numai în înjurături"[307]).

În tradiţia religiei populare pot fi evidenţiate pasaje anecdotice în care sunt prezentate fapte şi întâmplări circumscrise fenomenului hagiotoponimic. Astfel, în zona Mănăstirii Chiuieşti din Valea Someşului se află locul denumit **Fântâna Călugărilor.** Această fântână a "fost sfinţită din timpuri vechi şi cărăuşii care duceau sare din Ocna Dejului în părţile Lăpuşului se opreau la această fântână, luau apă cu mare grijă, ca să o ducă acasă şi puneau câte un ban pe o farfurie de lângă fântână. Se spune că nu s-a întâmplat niciodată să fure de aici vreun ban"[308]. Localitatea **La Clopotul** din Vâlcea şi-a dobândit denumirea de la faptul că "ar fi căzut acolo, în apele Oltului, un clopot mare, destinat episcopiei de Râmnic sau mănăstirii de la Curtea de Argeş"[309]. Hidronimul **Pârâul Icoanei** provine de la icoana pusă pe marginea unui pârâu pentru a opri accesul femeilor la mănăstirea Sihăstria[310]. Un alt toponimic, **Podul Dracului,** din partea de vest a oraşului Siret, a creat o anecdotică care stă sub semnul unui **ritual de trecere,** de escaladare a diavolului, a locului "rău". El semnifică, deopotrivă, dimensiunile unei ontologii creştine, trecerea din puterea diavolului spre viaţa creştină, spre o zonă de plenitudine creştină, întrucât drumul care trece peste respectivul pod duce la "Mănăstioara sau Sfântul Onufrie". În tradiţia populară se menţionează: "Sub podul

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[307] *Ibidem*, p. 247.
[308] G. Mânzat, *op. cit.*, p. 588.
[309] I. Iordan, *op. cit.*, p. 233.
[310] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 333.

acesta zice că locuieşte Ucigă-l Crucea, mâne-o-ar acolo unde a înserat şi dacă trece cineva după apusul soarelui şi, mai ales, pe la miezul nopţii peste dânsul, **fără a-şi aduce aminte de Dumnezeu şi a-şi face cruce, e vai şi amar de capul lui** (s.n.)"[311]. Aşadar, trecerea în spaţiul creştin prin rugăciune şi prin semnul crucii exorcizează teritoriul aflat în puterea diavolului.

Hagiotoponimia reprezintă, prin urmare, o zonă complementară, cu impact în sensibilitatea religioasă a comunităţii. De la sfinţii incluşi în denumirea localităţii şi asumaţi drept sfinţi protectori şi, implicit, intercesori, până la toponimice cu referenţi religioşi, sensibilitatea religioasă a oamenilor se poate configura şi din reperele unei geografii umanizate sub imperiul istoriei şi antropologiei creştine.

6. Flora şi fauna în transmisia sensibilităţii religioase

Universul floral şi faunistic nu a putut să nu fie asumat în planul sensibilităţii religioase. Sub cupola credinţei se realizează sau se intermediază "o organicitate a lumii animale sau biologice, a lumii cosmice şi astrale", exprimată prin "cultura tradiţională şi etichetată religie populară"[312]. Asupra florei şi faunei s-a exercitat un transfer de identitate umană şi, implicit, religioasă, adică antropomorfizarea lor a însemnat, implicit, sacralizarea lor.

a. **Flora**. Degajarea sensibilităţii religioase din relaţia omului cu flora înconjurătoare se poate face pe următoarele componente analitice: numele de plante cu o semantică religioasă, anecdotica cu rezonanţă religioasă legată de viaţa şi originea

---

[311] *Ibidem*, p. 345.
[312] Al. Dupront, *op.cit.*, p. 82.

plantelor, practici şi credinţe care încorporează plantele, desfăşurate şi articulate de calendarul creştin.

În ceea ce priveşte prima componentă, se poate remarca prevalenţa numelui Maicii Domnului în nomenclatura populară sau în etnobotanica românească: "Mâna Maicii Domnului", "Părul Maicii Domnului", "Părul Sfintei Maria", "Poalele Maicii Domnului"[313]. Aceste denumiri argumentează o dată în plus amplitudinea şi diseminarea cultului Maicii Domnului în sensibilitatea şi imaginarul religios al românilor. Alte denumiri cu semnificaţie religioasă sunt: "Lemnul Domnului" (plantă din categoria lămâilor), "Mătura Raiului", "Iarba Sfântului Ioan", toate "frumos mirositoare", calităţile olfactive ale acestor plante făcând trimiterea spre un univers sacral, edenic, proiectat cu veneraţie de imaginaţia populară. În aceeaşi categorie se înscriu şi următoarele denumiri de plante: "Sânzienele", "Roua Cerului", "Roza Ierihonului", care recompun în sentimentul religios repere biblice şi hagiografice.

Din punct de vedere anecdotic, multe plante sunt asociate sau participante la **istoria cristică**. Astfel, salcia a fost binecuvântată de Maica Domnului, "care s-a pornit în căutarea fiului său când era răstignit. Mergând, a ajuns la marginea unei ape şi era acolo o salcie, pe care a rugat-o să se facă punte ca să poată trece. Salcia a ascultat-o ... şi Maica Domnului, trecând peste ea, a binecuvântat-o să nu se poată face cărbuni din ea şi să se ducă în

---

[313] Cf. Z. C. Panţu, *Plantele cunoscute de poporul român*, Ed. II, Bucureşti, 1929, passim; cf. şi V. Butură, *Enciclopedia de etnobotanică românească*, Bucureşti, 1979, passim.

toţi anii, în ziua de Florii la biserică"[314]. Viţa-de-vie, în transmisia religiei populare, a "crescut din sângele lui Iisus", căzut la pământ în timpul răstignirii sale pe cruce[315]. Grâul a fost puternic impregnat de sacralitate, în sensul că în "colţul bobului de grâu, bătrânii spuneau că se vede chipul lui Iisus răstignit pe cruce"; "se spune că, fugind de evrei, ar fi ajuns Iisus la un om care semăna grâu şi a spus acestuia să se silească să-l semene şi apoi să se ducă acasă după unelte că îndată va fi copt. Evreii l-au găsit secerând. L-au întrebat dacă nu au văzut un om fugind pe acolo. Le-a răspuns că l-au văzut pe când semăna grâul. S-au întors înapoi. De atunci se spune că e scrisă pe grâu faţa lui Hristos"[316].

Atât plantele cultivate, cât şi cele sălbatice au fost reţinute de sensibilitatea şi practica religioasă a oamenilor în derularea calendarului creştin. Asumate sau antropomorfizate, plantele se regăsesc drept personaje în ritualul creştin articulat de calendar. Astfel, seminţele pentru cereale se sfinţesc cu agheazmă la 1 februarie, ziua mucenicului Trifon şi la 10 februarie ziua mucenicului Haralambie. Pomii fructiferi se curăţă şi se afumă de Bunavestire, în 25 martie. În ziua de 24 iunie, de Sânziene, se pun cununi din flori cu acelaşi nume la "culturile de cereale ca şi la cele de cânepă, să fie galbene ca şi ele"[317]. Terminologia creştină din etnobotanică dimensionează impactul sensibilităţii religioase asupra florei înconjurătoare, ea fiind consecinţa unui proces îndelungat de practicare în popor a celor două laturi ale vieţii spirituale, cel

---

[314] V. Butură, *Enciclopedia de etnobotanică românească. Credinţe şi obiceiuri despre plante*, vol. II, Paris, 1988, p. 69; cf. şi S. Fl. Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, 1899, p. 259 - 260.
[315] *Ibidem*, p. 77.
[316] E. Voronca - Niculiţă, *Datinile şi credinţele poporului român*, Bucureşti, 1903, p. 131.
[317] V. Butură, *op. cit.*, pp. 8 - 11.

teologic şi cel botanic[318]. Repertoriul cu tematică religioasă din etnobotanica românească încorporează următoarele grupări tematice, cărora le corespunde un număr aferent de denumiri[319]:

Grupări tematice	Număr plante
1. Plante închinate Maicii Domnului	28
2. Plante închinate Domnului (Dumnezeu şi Iisus Hristos)	34
3. Plante închinate crucii	10
4. Plante cu denumiri de sfinţi	36
5. Sărbători religioase	25
6. Îngeri	2
7. Suflet	4
8. Altar	12
9. Cer, rai	9
10. Călugări	11
11. Preot	27
12. Diac	27
13. Iuda şi evrei	11
14. Alte denumiri	22

BCU Cluj / Central University Library Cluj

b. **Fauna** a fost percepută în mentalitatea religioasă populară prin grila unei taxonomii dihotomice: animale "prietene şi duşmane", animale "curate şi spurcate", animale "plăcute şi neplăcute de Dumnezeu" şi animale "care fac bine şi fac rău". De exemplu, "marhăle care sunt prietene cu omul sunt: boul, vaca, bivolul, oaia, câinele şi porcul. Boul şi vaca sunt prietene pentru că ele au aburit pre Maica Preacurată în grajd când a născut ... iar oaia ... de ce a avut un miel cu care s-a jucat Iisus ... Marhăle care vreau

[318] Cf. Teresa B. Tătaru, *Terminologia botanică creştină la poporul român. Studiu etnobotanic*, Ausburg, 1993, pp. 13 - 17.
[319] Statistică după Teresa B. Tătaru, *op. cit.*, pp. 216 - 228.

răul la oameni, cu gândul să-i omoare sunt: mâțul, calul şi fiarele ..."[320]. Adaptând aceeaşi structură analitică ca şi în cazul florei, din punct de vedere al denumirilor de animale cu rezonanță religioasă, se pot remarca, în categoria **insectelor**, nume precum: "Boul lui Dumnezeu", "Calul lui Dumnezeu", "Focul lui Dumnezeu". Numele lor provine de la **corecțiile ontologice** făcute de Dumnezeu ca pedepse date unor animale: "boul lui Dumnezeu" sau rădaşca a fost, inițial, un bou pedepsit pentru neastâmpărul lui[321]; "calul lui Dumnezeu" este o insectă care, la început a fost calul Sf. Gheorghe, care, deoarece a fost nărăvaş, a fost transformat în insectă[322]; "focul lui Dumnezeu" a fost satana sau "îngerul rău", sfârtecat de Sf. Petru în multe bucăți, care, noaptea, luminau în "pădure calea rătăciților"[323]. Aceleaşi metamorfoze ontologice le găsim şi în cazul păsărilor. Astfel, rândunica a fost, la început, o slujitoare la Sf. Duminică şi, întrucât i-a servit acesteia bucate fierbinți, a fost blestemată şi prefăcută în pasăre care să umble "de azi înainte arsă şi friptă, prin locurile şi țările unde va fi arşița cea mai mare"[324]. Ciocârlia a fost o fecioară blestemată de mama soarelui: "Blestemată să fii tu, că ai îndrăznit a veni până aici să amăgeşti cu frumusețea ta pe fiul meu! ... În pasăre să te prefaci şi toată ziua să zbori spre cer ..."[325]. Şi în denumirea păsărilor se întâlnesc apelative

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[320] M. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, Ed. Fundația Culturală Română, Bucureşti, 1996, p. 6.
[321] S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele şi obiceiurile românilor*, Bucureşti, 1903, p. 48.
[322] *Ibidem*, p. 56.
[323] *Ibidem*, p. 51.
[324] S. Fl. Marian, *Păsările noastre şi legendele lor*, Bucureşti, 1931, p. 115.
[325] *Ibidem*, p. 35.

cu conotaţii religioase: berbecul sau capra dracului[326], gâsca călugăriţă[327].

O evaluare din perspectiva sensibilităţii religioase populare, a gradului de sacralitate a animalelor, prin **asocierea** pozitivă (+) la divinitate şi asocierea negativă (-) la diavol sau duhuri malefice, deci pe dihotomia fundamentală a ontologiei creştine, precum şi **corespondenţa** repertoriului animalier la zile consacrate din calendarul creştin, se prezintă în următoarea situaţie sinoptică[328]:

Vieţuitoare	**Figuri fabuloase**	**Zile consacrate**
Vaca		Stretinie, Sântoader, Sângeorz, Sf. Andrei, Crăciun
Boul	Drac (-), Maica Domnului (+), duhuri malefice (-)	Rusalii
Oaia	Dumnezeu (+), drac (-), Maica Domnului (±)	Sângeorz, Sânziene, Ispas, Sântămărie etc.
Capra	Drac (+)	
Porcul	duhuri rele (-)	Ignatul
Calul	Dumnezeu (±), Maica Domnului (-), Dracul (+)	Bobotează, Sântoader, Ispas etc.
Măgarul	Fiul Sfânt (+), Maica Domnului (+), Drac (±)	
Câinele	Demiurg (+), Zmeu (-), duhuri rele (-)	
Pisica	Noe (+), Demiurg (+)	

BCU Cluj / Central University Library Cluj

[326] M. C. Băcescu, *Păsările în nomenclatura şi viaţa poporului român*, Bucureşti, 1961, p. 34.
[327] *Ibidem*, p. 96.
[328] Extras din M. Coman, *op. cit.*, p. 232 - 247.

Broasca	Demiurg (+), Maica Domnului (+)	Primăvara
Cerbul	Dumnezeu (+)	
Lupul	Sf. Petru (+), Sf. Andrei (+), Drac (+)	35 de zile "ţinute de lup"
Ursul	Drac (-), Dumnezeu (-)	Stretinie, Sâmbăta lui Lazăr, Sf. Andrei
Şarpele	Drac (+), Demiurg (-)	Blagoveştenie, Probejenie
Cucul	Demiurg (+), Sf. Petru (-)	Bunavestire, Sânziene, Sf. Petru
Albina	Demiurg (±), Drac (-)	Bunavestire, Sânpetru, Sântilie

Universul florei şi faunei este, aşadar, perceput dincolo de datele sale fizice sau biologice, ca participant şi martor în dialogul sempitern al omului cu divinitatea.

7. La liziera sentimentului religios: minuni, vedenii, eresuri, blesteme

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Manifestările şi trăirile de la marginea sentimentului religios, adjudecat atât de discursul oficial al bisericii, cât mai ales de religia trăită sunt componente ineluctabile ale fenomenului general religios întrucât "**numai geniul sfinţilor este capabil să depăşească tentaţia eretică**"[329]. Traiectoria sentimentului religios se derulează în mod obişnuit de la devoţiune până la superstiţii[330], iar minunile, miracolele, eresurile reflectă, pe de o parte,

[329] J. Paul, *Biserică şi cultură în Occident*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 445.
[330] J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge*, Plon, 1960, p. 361.

"plenitudinea credinţei populare", iar, pe de altă parte – din perspectiva discursului religios eclezial – o "creştere a păcatelor pământene"[331].

Pornind de la sentinţa scolasticii că "**Gratia non fecit saltus**", fenomenul minunilor, miracolelor, superstiţiilor evidenţiază legătura încă puternică dintre "componentele sentimentului religios degenerat şi puternica proximitate a păgânismului"[332], întrucât creştinarea este în mod continuu o încreştinare, este un proces inchoactiv, nicicând încheiat. Din perspectiva antropologiei creştine, coexistenţa doctrinei religioase cu miracolele şi superstiţiile se explică dinspre mecanismul "construcţiei" individului religios, care încorporează atât omul păgân, cât şi omul creştin. Este o **contrarietate ontologică**, deoarece "omul nu-i întâmpină niciodată pe zei cu mâinile libere şi cu privirea limpede"[333]. În zona exprimării cultuale a acestui fenomen există, de asemenea, o **tensiune**, anevoios soluţionată, între cultura religioasă şi cea orală, între oralitate şi Scriptură, fiind evidentă tendinţa de reprimare a oralităţii de către cultura religioasă oficială, de transfer a "feeriei" în "istorie".

BCU Cluj / Central University Library Cluj

În spaţiul religios românesc, alături de ofensiva permanentă a bisericii asupra religiozităţii populare, se pot menţiona două momente sau programe de represiune a tradiţiei – reţinute mai pregnant de istoriografia bisericească – a fenomenelor de la liziera trăirii religioase şi anume: calvinismul şi iluminismul. Puseul calvin în mediul religios românesc din sec. XVII a avut ca obiectiv principal lupta împotriva superstiţiilor, împotriva "coecitas

---

[331] R. N. Swanson, *op. cit.*, p. 162.
[332] J. Toussaert, *op. cit.*, p. 361.
[333] M. Augé, *Religie şi antropologie*, Ed. Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995, p. 55.

valachorum", care a articulat semnificativ discursul prozelit al Reformei printre români. În sinoadele din 1673 - 1675 ale bisericii ortodoxe din Ardeal, s-a hotărât să se "facă rânduială în biserică şi să o cureţe de babonaşaguri, adecă de credinţe deşerte"[334]. Al doilea moment l-a constituit iluminismul, care, adjudecat în clişeele istoriografice ca un program pentru progresul naţiunii române, a fost, însă, în egală măsură, o **resurgenţă** la nivelul secolului XVIII, al discursului oficial greco - catolic şi ortodox împotriva credinţelor subterane, a superstiţiilor. Se uită foarte uşor, dinspre un anume "entuziasm" istoriografic "progresist", că exponenţii Şcolii Ardelene au fost, **în primul rând**, oameni ai bisericii. Demersul lor se înscrie în durata lungă a discursului oficial ecleziastic şi, din acest punct de vedere, superstiţiile sunt proiectate, în permanenţă, în antiteză cu exigenţele canonice ale bisericii. Astfel, textul lucrării lui Gheorghe Şincai, "Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului", este construit pe descrierea superstiţiilor şi, apoi, pe condamnarea sau critica lor din perspectiva învăţăturii biblice. De exemplu, chemarea morţilor din morminte "prin orice fel de ... vrăjitorii" contravine preceptelor bisericii: "după **învăţătura Sântei Scripturi** (s.n.), sufletele, după ce se despart de trupuri, acelea proprietăţi capătă care nu le îngăduie să se unească iarăşi cu trupurile"[335]. Vrăjitorii, în general, au fost o categorie exclusă din universul vieţii creştine, fapt consemnat în textele Scripturii: " ... Dumnezeu nu numai au poruncit ca între israiteni să nu se afle

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[334] I. Lupaş, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995, p. 77.
[335] Gh. Şincai, *Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului*, ed. D. Ghişe şi P. Teodor, Bucureşti, 1964, p. 78.

vrăjitori, ci chiar au zis că el se scârbeşte de dânşii, precum se poate citi în mai multe locuri ale **Testamântului celui Vechi** (s.n.)"[336].

Minunile, miracolele, superstiţiile sunt, în ultimă instanţă, manifestări ale religiozităţii[337], ele exprimă conştiinţa religioasă a unei societăţi, populată de o diversitate de sentimente: "simple, profunde, contradictorii"[338]. Ele se originează în uriaşul vid existent între învăţătura şi cunoaşterea raţională[339] şi, din acest motiv, ele au o existenţă informală şi subterană, fiind în permanenţă expulzate de discursul oficial religios. Deviaţiile credinţei şi ale pietăţii, excluse din instituţia bisericii[340], se repliază masiv la liziera sentimentului religios, într-o anumită "interioritate" religioasă.

Manifestările de la marginea sentimentului religios se pot structura de la erodarea moralei creştine, a nerespectării practicii religioase şi comportamentului creştin, până la ritualuri păgâne, idolatrice. Deviaţiile de la comportamentul religios sunt percepute atât de autorităţile bisericeşti, cât şi de mireni, care dovedesc o acută conştiinţă religioasă sau a normelor vieţii religioase. Percepţia realizată de aceştia din urmă transpune autentic şi măsura în care există o tensiune mereu crescândă între fenomenul decreştinării şi cel al exemplarităţii comportamentului creştin, percepţie în care se interferează clişeele livreşti sau extrase din discursul oficial al bisericii. Semnificative în acest sens sunt însemnările din 1814 din cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu din Bucureşti: "Încă ne-am

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[336] *Ibidem*, p. 86.

[337] C. Cuciuc, *Introducere în sociologia religiei*, Ed. Gnosis, Bucureşti, 1995, p. 70.

[338] Ph. Ariès, *Culture orale et culture écrite*, în *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire*, p. 230.

[339] *Ibidem*, p. 232.

[340] Fr. Rapp, *Les croyances et les pratiques populaires à la fin du Moyen Âge en Occident*, în *Le Christianisme populaire...*, p. 121.

pus împotriva lui Dumnezeu ... oamenii îşi lepădaseră portul şi îşi luase portul străin, ca păgânii unii, nemţeşte alţii, sfranţuzeşte, alţii în alte chipuri, cu părul tuns, cu zulufi ca muierile. Apoi ne amestecăm cu ei şi cei mai pricopsiţi învaţă cărţile lor, unii sfranţozeşte, alţii nemţeşte, alţii talieneşte. Şi întru învăţătura lui **Volter, acela urâtul de Dumnezeu** (s.n.), pe carele îl avea păgânii ca pre un Dumnezeu. Şi sfintele **posturi** (s.n.) nu le mai băgăm în seamă. Totdeauna cărnuri la mese. **La biserică** (s.n.) mergem ca la o priveală, care şi mai care cu haine mai bune, muierile cu felurimi de podoabe drăceşti, iar nu să intrăm în biserică cu frica lui Dumnezeu, să ne rugăm pentru pacate. Mai scurt, **mândria** (s.n.) aşezase scaun în Bucureşti."[341] Meditaţia lui Ioan Dobrescu asupra comportamentului religios este prefaţată de o critică socială a vieţii mondene, care, în arrière - plan, este o critică a elementului alogen, ce a contaminat societatea tradiţională, eminamente religioasă. Deviaţiile datorate mondenităţii sunt o blasfemie la adresa divinităţii: "Încă ne-am pus împotriva lui Dumnezeu". Aceste meditaţii ale meşteşugarului sunt expresia frământărilor unei conştiinţe martoră la **o lume în schimbare**. Procesul decreştinării, alimentat pe canale livreşti, vine tot dinspre spaţii alogene: "Volter ... urâtul lui Dumnezeu". Partea de meditaţie, circumscrisă criticii comportamentului religios deviant, se derulează gradual, prin fixarea ipostazelor atitudinilor necreştine: **sfidarea posturilor** ("sfintele posturi nu le mai băgăm în seamă"), **lipsa pioşeniei în biserică** ("la biserică mergem ca la o priveală"), **lipsa rugăciunii în biserică** ("nu ... să ne rugăm pentru păcate"), **mândria omniprezentă, ca supremă deşertăciune** ("mândria aşezase scaun în Bucureşti").

---

[341] I. Corfus, *Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu 1802 - 1830*, în "Studii şi articole de istorie", VIII, Bucureşti, 1966, p. 341.

Reluări în demersul critic al societății erodate, din perspectivă religioasă, de cărți și lecturi necanonice, necreștine, apar și în alte mărturii. Astfel, într-o însemnare din 1835, pe un manuscris al "Istoriei lui Erotoclit", se arată: "Vai, mie, începutule suflete, până cându de la răutăți nu mai curmezi! Până cându vei tot citi la "Istoria lui Erotoclit și Antusii" și altora ca acestora? Cu acesta degrabă vei merge la raiu cu cerga în capu. 1835, ghenar 18"[342] sau "Din istoria aceasta va lua cinevași multe pilde din cele ce n-au fost niciodată, care, mai la urmă, își **va sminti și mintea** (s.n.)". Aceste însemnări transmit căințele unei conștiințe acut religioase în fața lecturii frivole, necanonice, în care ficțiunea literară substituie adevăratele precepte morale creștine.

Ireverențiosul în plan religios este cenzurat cu asprime de către membrii comunității. Astfel, pe un exemplar din "Învățătura bisericească" (București, 1774), apar însemnări folclorice licențioase, care sunt condamnate de către un alt cititor al cărții: "La leat 1835 s-au întâmplat de-am citit și eu, robul lui Dumnezeu, Tudorache Logofăt, ..., și la scoarță scrisă lucru necuviincios, care, cu anevoie, este la cineva i-o va citi scrisul acela, mai bine ar fi fost de nu s-ar fi născut acel om de au scris ..."[343].

Minunile, ca fenomen de la liziera sentimentului religios, se înscriu într-un larg și variat repertoriu. Prezența minunilor este specifică oricărei societăți, pentru că o "lume veritabilă" este o "lume minunată". Mecanismul constituirii minunilor se regăsește în epocile în care prevalează mentalitatea religioasă: "Ordinea religioasă a universului inspiră teamă și devoțiune ... credincioșii care cred statornic în Atotputernicia lui Dumnezeu speră cu

---

[342] M. Moraru, C. Velculescu, *Bibliografia analitică*, ..., vol. II, Mss. B. A. R., nr. 1133.

[343] *Cartea veche românească în B. C. U.* , p. 91.

încredere o derogare de la ordinea naturii în favoarea lor. **Solicitarea unei minuni** (s.n.) este o atitudine comună, într-atât spiritele sunt întoarse către aşteptarea deznodământului fericit şi surprinzător ..."[344].

În varietatea minunilor, în primul rând, trebuie plasate **evenimentele astronomice, calamităţile naturale**, acestea fiind, în percepţia unei mentalităţi religioase, semne ale mesajului divin, care, pe de o parte, conotează atotputernicia lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, sunt un avertisment cu puternic impact, adresat lumii păcătoase: "Să se ştie când s-au cutremurat pământul ... la leat 1802, octomvrie, ..., şi acest **semn** (s.n.) au fost în zilele Măriei Sale lui Vodă Costandin Şuţu ..."[345] sau "În ştiinţă să ne fie pentru semnul ce s-au făcut pe cer la leat 1837, ianuarie 14, la 9 ceasuri din noapte. S-aprinsese aerul şi ardea minunat, ca şi când ardea o casă mare. **Semn de la Dumnezeu** (s.n.) fiind aceasta ..."[346].

O altă serie de minuni sunt percepute în proximitatea unor **relicve** sau **icoane**. În general, acestea, prin intervenţia miraculosului, sunt salvate de la distrugeri, calamităţi sau nu pot fi atinse de foc. Motivul "**fire proof**" este prezent în miraculosul creştin european[347]. La Iaşi, în 26 - 27 decembrie 1888, a izbucnit un incendiu la biserica Sfinţii Trei Ierarhi unde erau depuse moaştele Sf. Paraschiva şi care "au scăpat ca prin minune", fiind duse, apoi, la catedrala Mitropoliei[348]. La Mănăstirea Dragomireşti (Maramureş), icoana Maicii Domnului din sec. XVII a fost

---

[344] J. Paul, *op. cit.*, p. 289.
[345] I. Corfus, *Însemnări de demult*, ..., p. 251.
[346] *Ibidem*, p. 290.
[347] G. I. C. Snoek, *op. cit.*, p. 328.
[348] I. Ştefănescu, *Viaţa Sfintei Parascheva cea Nouă de Matei al Mirelor*, în "Revista Istorică Română", vol. III, 1933, p. 350.

descoperită intactă în cenuşa unui incendiu din 1949[349]; icoana Sfintei Maria de la biserica Doamnei din Bucureşti a fost singurul lucru rămas nedistrus în urma unui incendiu[350]; icoana Maicii Domnului de la Mănăstirea Adam (Bârlad) a fost găsită de un cioban "într-un copac secular din mijlocul pădurii", după ce mănăstirea fusese incendiată de turci la sfârşitul secolului al XVII - lea: "Urmele focului rămase pe o parte a feţei Sfintei atestau miracolul. Icoana se afla în mijlocul vâlvătăilor şi zburase singură salvându-se"[351]; icoana Sf. Zenovie de la Mănăstirea Nechit a rămas şi ea intactă în urma unui incendiu[352].

Alte percepţii ale miraculosului sunt legate de minunea "necoruperii", **neputrezirii corpurilor** celor îmbunătăţiţi prin credinţă şi viaţă exemplară. În 1766 se efectuează o anchetă de către Andreas Szereday, vicarul episcopiei din Alba Iulia, pentru a constata neputrezirea trupului episcopului P. Pavel Aaron, socotită ca o minune de lumea credincioşilor greco - catolici. În actele anchetei se menţionează că "a vizitat cu de-amănuntul trupul episcopului Aaron şi în afara fluierului piciorului drept, de care a suferit episcopul multă vreme şi de la care i-a venit moartea, **a găsit corpul incorupt, iar membrele erau aşa de flexibile ca şi la omul viu** (s.n.)"[353]. Această minune a "trupului necorupt" după moarte, asociată cu minunea icoanei care a lăcrimat la Blaj, a fost adjudecată de către acţiunea prozelitismului romano - catolic, purtată în favoarea unirii bisericeşti cu Roma, drept un capital de

---

[349] I. Băcănaru, Gh. Iacob, *op. cit.*, p. 13.
[350] *Icoane făcătoare de minuni*, ..., p. 24.
[351] *Ibidem*, p. 51.
[352] *Ibidem*, p. 57.
[353] Dr. Ioan Bălan, *Un sinod diecezan necunoscut de sub Rednik*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 5, 1936, p. 295.

credibilitate şi de persuasiune faţă de neuniţi: "Din cele două minuni ... chiar neuniţii din ţară şi din afară se vor putea îndemna mai mult ca să **asculte învăţătura despre sfânta unire** (s.n.) şi să o îmbrăţişeze, în care scop se poate crede cu evlavie că **au fost făcute şi se fac minunile aici** (s.n.)"[354].

În climatul confesional românesc din Transilvania, din deceniul al şaptelea al secolului XVIII, caracterizat de competiţia emulativă dintre ortodocşi şi greco - catolici, miraculosul este contaminat de acest climat şi transferat în acţiuni apologetice. Apărarea ortodoxiei în faţa prozelitismului sau adversităţii catolice introduce într-un **scenariu apologetic** şi elemente recuperate din sfera miraculosului. Într-o relatare din Făgăraş din 1791 se arată că, în 1761, "venind un general Bukov cu mulţime de oaste şi foarte cumplită fiară sălbatică **asupra neuniţilor** (s.n.) s-au arătat ... Era acest general în Sibiu într-una din zile a ieşit la preumblare cu căruţa sa şi din **depărtarea lui Dumnezeu** (s.n.), diavolul s-a apropiat şi a făcut spaimă cailor lui şi l-au strivit cu căruţa până ce a căutat să piară ca un diavol cu moarte groaznică ..."[355]. Alte elemente miraculoase percepute ca salvatoare sau apărătoare în faţa agresivităţii străinului sunt extrase din anecdotica tradiţiei. Astfel, în legenda mănăstirii Sinişna din ţinutul Someşului se arată că, pe la mijlocul secolului XVIII, "un călugăr de la această mănăstire a primit o pâine otrăvită de la o **doamnă unguroaică ce ura preoţii şi călugării români** (s.n.). Întâmplarea a făcut ca, din pâinea otrăvită, să mănânce mai întâi un copilaş al acestei doamne, care muri în chinuri mari."[356]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[354] *Ibidem*, p. 288.
[355] Dr. Il. Puşcariu, *Documente pentru limbă şi istorie*, vol. II, Sibiu, 1897, p. 343.
[356] Gh. Mânzat, *op. cit.*, p. 590.

Vedeniile sau **viziunile** reprezintă un segment important în repertoriul miraculosului, tezaurizat de sensibilitatea religioasă a oamenilor. Există două tipuri de percepție a viziunilor: **indirectă**, prin releul visurilor şi **directă**. Din primul tip, teofania este, în majoritatea cazurilor, centrată pe cultul icoanelor sau pe exemple care inspiră un act ctitorial. Astfel, la Nămăeşi (Argeş), în secolul XVIII, "legenda spune că Sfânta Fecioară Maria le-a apărut **în vis** (s.n.) unor ciobani ce-şi păstoreau turmele prin acele locuri, sfătuindu-i să sape sub stânca pe care dormeau; acolo vor găsi o icoană cu <<adevăratul său chip>>. Într-acel loc să ridice o biserică în cinstea Sa ..."[357]. Într-o însemnare din 1816 din Câmpina se relatează: " ... în duminica lăsatului sec de brânză, **videre** [vedenie - n.n.] am văzut sâmbătă noaptea spre duminică cum că, mergând noaptea la biserică, m-au cuprins o spaimă de la vrăşmaşul sufletelor, că mi se părea în somn, în biserică fiind, şi aşa am căzut cu faţa la pământ, **înaintea icoanei Maicii Domnului** (s.n.) şi întru fierbinţeala sufletului fiind, am început cu lacrimi a grăi ..."[358]. Această însemnare exprimă în mod complex mecanismul psihologic religios al construirii viziunilor. El se desfăşoară pe trei etape: prima etapă este **trăirea unei spaime** ("o spaimă de la vrăşmaşul sufletului"), ca îndemn la pocăinţă, ca urmare a unei acute conştientizări a păcatului; a doua etapă este salvarea din teamă sau ieşirea din teamă **prin rugăciune** sau gestica aferentă rugăciunii ("am căzut cu faţa la pământ înaintea icoanei Maicii Domnului"), icoana reprezentând intervenţia salvatoare a divinităţii; a treia etapă este momentul **pocăinţei**, constituit pe o stare de intensă trăire religioasă ("întru fierbinţeala sufletului

---

[357] *Icoane făcătoare de minuni*, ..., p. 44.
[358] G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor*, ..., vol. IV, p. 619.

fiind"), care se desăvârşeşte prin catharsis ("am început cu lacrimi a grăi").

Al doilea tip de viziuni sau vedenii, percepute **direct**, dovedesc aceeaşi complexitate a trăirii religioase. Într-o însemnare din 1847 din Sârbi (Maramureş) se arată: " ... după ce m-am trezit la 2 ceasuri după miezul nopţii, am văzut lumină cu tot felul de podoabă, **strălucind ca raiul cel frumos** (s.n.), cu nespuse străluciri arzând. Oricum m-am şters la ochi şi **m-am trezit** (s.n.), tot mai multe chipuri de vederi luminoase mi s-au arătat în toate laturile ca ardere de foc. Mai mult ca un fărtai de ceas a ţinut. Socoteam într-o formă că doar m-am învrednicit a trece la vecinica viaţă şi nu cu puţină spaimă aflându-mă. Scris-am eu, Boloş Filip, diacul de Sârbi."[359] Componentele viziunii se pot grupa în: viziunea raiului şi a fiinţelor extramundane, percepţia atemporalului, a vieţii veşnice, ca stare de graţie a celui care are viziunea şi, în cele din urmă, dominanta spaimei în trăirea religioasă. Viziunea se elaborează pe o traiectorie ciclică: o primă etapă, de pornire de la starea de realitate **terestră** (menţionarea datei şi locului de început a vedeniei), a doua etapă este cea de trăire la nivel **extramundan,** iar cea de-a treia etapă este revenirea la starea **terestră**, prin sentimentul spaimei. Textul relatării este, de asemenea, o alternanţă între descrierea stării de graţie vizionară şi a celei de realitate terestră, între descrierea momentelor de luciditate ("m-am trezit la două ceasuri după miezul nopţii", "m-am şters la ochi şi m-am trezit", "nu cu puţină spaimă aflându-mă") şi a trăirii fantastice ("apariţii luminoase", "aureole", "cruci strălucitoare"). Toate aceste semne sau viziuni magnetizează şi pelerini sau vizitatori spre locul minunii şi, deopotrivă, generează un fenomen de contagiune populară, care, în multe cazuri, escaladează apartenenţele strict

---

[359] D. Pop, *Mărturii strămoşeşti*, Satu Mare, 1938, p. 76 - 77.

confesionale. În acest sens, se poate menționa un exemplu de contagiune dinspre un mediu catolic spre cel ortodox. Astfel, într-o relatare a călătorului Bernardino Valentini din Perugia, este inserat un text din 1652, aparținând preotului iortodox Mihalache din Târgu Trotuș: "O, părinte, mare este legea papistașilor și fericiți acei care trăiesc în ea, căci eu am auzit pe mulți oameni povestind că, în aceea biserică, a voastră, cu hramul sfinților Cosma și Damian, apar obișnuit **semne și minuni** (s.n.); iară eu, nu numai că nu credeam, dar chiar îi luam în râs pe cei care le povesteau și îi certam, până când le-am văzut eu însumi **cu ochii mei** (s.n.); căci încă deunăzi, când m-am întors de la Putna, unde mă dusesem să cumpăr vin și rămăsesem peste noapte în satul care se numește Kilibiște, aproape de acea biserică, cam în a șaptea veghe a nopții, am ieșit din casă pentru niște interese ale mele și am văzut **o mare lumină, ca o faclă aprinsă** (s.n.) ocolind acea biserică și am chemat oameni care stăteau în casă, care toți au văzut-o ... această lumină după ce a înconjurat de multe ori biserica și s-a ridicat în sus ... și acolo a dispărut."[360]

BCU Cluj / Central University Library Cluj

O serie de vedenii sau viziuni sunt constate după primul război mondial (1914 - 1918), care au avut un impact deosebit în comunitățile creștine. Aceste vedenii pot fi plasate într-o perioadă conturată de **marea criză de conștiință religioasă**, provocată de tragediile primului război mondial, greu de premeditat de o lume în care cataclismul războiului de dimensiunile celui din 1914 - 1918 a împânzit realitatea morții și suferinței în spațiul planetar. Toate acestea au provocat zguduiri în planul trăirii religioase, în care pocăința și conștiința păcatului au fertilizat apariția vedeniilor **ca fenomene de recreștinare**, generate în sfera religiei extraecleziale. "Iluminații" sau "vizionarii" au început să populeze viața religioasă

---

[360] *Călători străini...*, vol. V, p. 423.

a comunităților cu un impact deosebit, adresând o puternică provocare discursului oficial religios. Perioada interbelică a scos la suprafață o serie de vizionari precum: Ioan Popa Gheorghe din Cuca (Argeș) în 1920, Bănică Doleanu din Cassota (Buzău) în 1928, Petrache Lupu din Maglavit în 1935, Vasilica Barbu din Tudor Vladimirescu (Tecuci) în 1937 etc.[361]

Cel mai important caz ca audiență și mediatizare a fost **fenomenul Maglavit**, în care viziunea transmisă de Petrache Lupu poartă mesajul de pocăință, de viață care să fie purtată după canoanele creștine. Viziunea lui Petrache Lupu exprimă un contact teofanic cu Dumnezeu - Tatăl, "un moș bătrân cu barbă albă și lungă", care "stă în aer sus, de la pământ cam două palme"[362]. Fenomenul vedeniei de la Maglavit poate fi analizat din trei direcții: personalitatea lui Petrache Lupu, procesul de contagiune religioasă, consecințele sau aspectele secundare fenomenului.

Petrache Lupu se înscrie, parțial, în performanțele pe care trebuie, din punct de vedere teologic[363], să le aibă un vizionar. El se află într-o anumită stare de umilință: "era mut de 18 ani și, fiind orfan, slujea la un unchi"[364], era cioban (profesiune predestinată biblic a fi martoră la teofanii, exemplu păstorii martori la nașterea Mântuitorului). Fenomenul de contagiune este de ample dimensiuni, fiind angajate întreg spațiul românesc și toate categoriile sociale, de la oameni simpli până la intelectuali. Esențial

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[361] Cf. M. Urzică, *Minuni și false minuni*, Ed. Anastasia, București, 1993, passim.

[362] Cf. G. Marinescu, *Lourdes și Maglavit*, Ed. Universul, București, 1936; G. Brătescu, *Destine bizare*, Ed. Forum, București, 1990; C. Bărbulescu, *Minunea de la Maglavit după 55 de ani*, în "Revista de Etnografie și Folclor", tom XXXVII, nr. 6, 1992.

[363] M. Urzică, *op. cit.*, p. 111.

[364] C. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 572.

în procesul de contagiune este faptul că viziunile lui erau transmise şi reduplicate de masele de participanţi la predicile ciobanului: "pe când ciobanul Petre Lupu povesteşte mulţimii arătările avute, în spatele lui apar îngeri şi diferite chipuri luminoase, pe care mulţimea le vede tot aşa de bine şi distinct cum îl vede şi pe cioban ..."[365]. Acest fenomen s-a prelungit şi prin alte elemente, care completează scenariul viziunii: talismanele (pelerinii aduc diverse obiecte, care, în contact cu Petrache Lupu, dobândesc valoare de talisman), binecuvântările date pelerinilor, vindecările miraculoase, profeţiile vizionarului. Toate acestea exprimă gradul de împărtăşire sau coparticipare a comunităţii la minunea de la Maglavit. Evenimentul de la Maglavit a fost asumat ca temă şi în folclorul religios, astfel încât, în 1940, este publicat "Colindul popular al Maglavitului":

"Colo, colo-n Răsărit,
Colo-n şesul înflorit,
Pe râtul lui Maglavit,
Ciobănaş cu oi trecea
Şi din fluieraş doinea,
Dumnezeu i s-arăta
Şi-n lume că-l trimitea
Tuturor ca să-l vestească,
De rău să se pocăiască"[366].

Babeş-Bolyai University Library Cluj

Se poate, de asemenea, opera şi o lectură simbolico - mitică a fenomenului Maglavit: pietrele de la locul revelaţiilor lui Petrache Lupu, ca expresie a unei hierofanii, zborul magic (ciobanului i se cere să părăsească lumea terestră şi să se înalţe împreună cu divinitatea, deci un transfer în plan ontologic), "transferul

---

[365] *Ibidem*, p. 572.
[366] M. Urzică, *op. cit.*, pp. 177 - 230.

personajelor istorice în personaje exemplare, adică în arhetipuri, şi al evenimentelor în categorii mitice" etc.[367]

Superstiţiile, eresurile, practicile păgâne sunt alte componente ale manifestărilor de la liziera sentimentului religios. Discursul oficial al bisericii s-a manifestat, aşa cum am arătat, cu consecvenţă pentru reprimarea acestor manifestări. Repudiate din normele vieţii creştine, ele sunt, în permanenţă, reiterate în literatura de edificare moral - creştină sau în legislaţia canonică, ca fenomene negative supuse penalităţii şi anatemei. Astfel, într-un miscelaneu din sec. XVIII, este inclusă o "Pravilă de cei ce cred în gadină şi în fiară"[368].

Vizitaţiunile canonice ale episcopilor sau circularele episcopale sunt tot atâtea prilejuri de a radiografia şi, în egală măsură, de a cenzura manifestările necanonice. Cu predilecţie, în secolul al XVIII - lea, se constată dinspre un raţionalism confesional o resurgenţă – la graniţa dintre medieval şi modern – a ofensivei asupra fenomenelor de la liziera religiei oficiale, fapt ce nu exclude, aşa cum s-a arătat mai sus, plasarea acestor acţiuni în durata lungă a clericalizării manifestărilor religioase. În 1767, episcopul Atanasie Rednic, în vizită canonică în părţile Năsăudului, constată că, la Sângeorgiu, "numărul familiilor trece de 300, între care domnesc obiceiurile rele: descântice şi <<mores contra sexum praeceptum>>", iar, la Hordău, "oamenii au obiceiuri rele - <<mores perversi>>"[369].

Obiceiul "închinătorilor la idoli" sau al practicilor totemice sunt, de asemenea, radiografiate şi cenzurate în circularele

---

[367] C. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 576.
[368] I. Bianu, *op. cit.*, p. 304.
[369] Z. Pâclişanu, *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII - lea*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 1, 1936, p. 24 - 25.

episcopale. Astfel, la 4 iunie 1799, episcopul Iosif Şacabent din Vârşeţ trimite o circulară în care se condamnă astfel de practici: "Din trimisele mie înştiinţări, cu adevărat am înţeles că întru oarecare locuri ale eparhiei mele, cei de Dumnezeu mântuitoare, unui creştin ori, mai ales, babele cele bătrâne, neşte obnicite [special - n.n.] zile şi sărbători de la obiceiu cel bătrân al **închinătorilor de idoli** (s.n.) ţin, pentru **urşi, lupi, şoareci, furnici** (s.n.) şi pentru oarecari **cai ai lui Sântoader** (s.n.), ca să nu le faci vreun rău şi pagubă, aşa şi pentru piatră [grindină - n.n.] şi pentru alte vremuri de Dumnezeu orânduite, ca pre şi de dânsele să-i ferească"[370]. Credinţa în aceste animale, cu ritualul însoţitor, avea rolul de a feri oamenii de duhurile rele. Credinţele în vampiri, strigoi sau moroni au intrat în preocupările atât ale forurilor ecleziastice, cât şi ale celor laice. Astfel, asupra unui sat, Babşa din Banat, la 1725, este "aruncată excomunicarea" de către episcopul ortodox, pentru că practicau cultul în vampiri (exhumau cadavrele socotite a fi vampiri şi le străpungeau cu fierul roşu în zona inimii)[371].

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Practicile păgâne se derulează pentru mult timp în paralel cu ritualul oficial al bisericii, aceasta din urmă intervenind în nenumărate rânduri pentru a le opri şi condamna. În 1820, într-o circulară a episcopiei de Vârşeţ, adresată satului grăniceresc Marga, se arată: " ... nu de mult, în locul milităresc Marga, cu ştirea parohului de acolo, într-o duminică, înaintea a toatei obştii, un mort

---

[370] A. Stănculescu - Bârda, *Document inedit din sec. al XVIII - lea privitor la cultul unor animale şi insecte în Banat*, în "Noi, Tracii", XVIII, nr. 180, 1989, p. 20.

[371] M. Duma, *Cultura populară şi spiritul iluminist. Vampiri şi administraţie în Banatul sec. XVIII*, în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia", nr. 1 - 2, 1995, p. 112 - 113.

în mormânt s-au dezgropat iarăşi, în ziua cei următoare alt trup, cu care din **credinţă deşartă** (s.n.) au păşit ca ... moroni ..."[372]. În acelaşi an, consistoriul episcopal cerea preoţilor: "să vă trudiţi prin încredinţările şi învăţăturile voastre până la sfârşit a le scoate, arătând oamenilor către **credinţa deşartă plecaţi** (s.n.) cum că trupul cel mort, omenesc lui Dumnezeu până la sfârşitul lumii aceştia, întru viaţă nu se mai întoarce, nici spre lucrurile cele vii vreo putere nu au, dar mai puţin vreo nenorocire sau moartea le pot pricinui şi cum că pentru aceea a-i îngropa şi liniştea lor cea vecinică a le strica ... încă şi orânduielile lui Dumnezeu împotrivă stă"[373]. De altfel, practica înţepării pământului gropii sau a inimii mortului cu un cui înroşit existau şi la mijlocul deceniului al cincilea al secolului nostru, în zona Banatului[374].

Practicile şi credinţele de extracţie populară, necanonice au fost în permanenţă subtextuale ritualului religios gestionat de biserică. Astfel, la 1899, în protopopiatul Agnita din eparhia Sibiului, se constată că apar încă "sărbători populare" în unele sate, care, după ce prăznuiesc ziua Sf. Arhangheli, Mihail şi Gavril, sărbătoresc ziua "Arhanghelului cel Surd"[375].

Descântecele, ca practici magice, completează repertoriul de sensibilitate şi credinţe de la marginea sentimentului religios. Un exemplu semnificativ privind coexistenţa dintre magic şi creştin, de interferenţă dintre "biserică şi medicină, pe de o parte şi magie şi folclor, pe de altă parte"[376] este conţinutul unui miscelaneu din sec.

---

[372] *Ibidem*, p. 118.
[373] *Ibidem*, p. 119.
[374] *Ibidem*.
[375] Mitropolia Ortodoxă Sibiu, Arhiva Consistoriului, Protopopiatul Agnita, 1899.
[376] Fr. Rapp, *op. cit.*, p. 120.

XVIII, intitulat "Reţete medicale şi descântece": în prima parte a miscelaneului se află "Pentru colică răţătă", "Răţătă pentru lisindirie", iar, în partea a doua, "Dăscântăce dă mursecătură de rug" şi "Descântec dă şarpe"[377]. În egală măsură, acest miscelaneu relevă o "lume în schimbare", în care tradiţia (descântecele) este asociată modernităţii (reţete medicale).

Blestemul sau anatema sunt manifestări care, în majoritatea cazurilor, se înscriu în sfera religiei populare extraecleziale. Emiterea blestemului în spaţiul eclezial ("cărţi de blestem", "cărţi de afurisenie") se face ţinând cont de anumite împrejurări sau competenţe stabilite de legislaţia bisericească sau canonică[378]. Maledicţiunea a avut, însă, un impact deosebit în sensibilitatea religioasă a oamenilor. Blestemul înfricoşează şi este folosit pentru a soluţiona nemulţumirile sau prejudiciile aduse unei persoane sau unei comunităţi. A blestema contravine, în general, normelor iertării şi iubirii creştine. Repertoriul blestemelor oficiale promulgate de biserică este foarte variat, de la cărţile de blestem, care au ca obiect fixarea unui drept de proprietate, până la cele mai diverse abateri de la normele creştine (ex. "Carte de blestem împotriva celor care fac lux", Iaşi, 1781[379] şi "Carte de blestem", Iaşi, 1829, dată de V. Costachi, Mitropolitul Moldovei, Meletie, episcopul Romanului, Sofronie, episcopul Huşilor, este îndreptată împotriva celor care "înjură de lege, cruce, suflet, pricistanie" etc.).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

[377] G. Ştrempel, *op. cit.*, p. 547.

[378] Cf. Gh. Ciuhandu, *Cărţi de afurisenie sau de blestem*, în "Revista Teologică", XVII, nr. 22, 1927 şi A. Catrina, *Cărţile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre*, în "Studii Teologice", S. II, XVIII, nr. 9 - 10, 1965.

[379] B. R. V., vol. IV, p. 94, reprodusă în D. Z. Furnică, *Din istoria comerţului la români*, Bucureşti, 1908 şi D. Russo, *Din corespondenţa doamnei Ana Racoviţă*, Bucureşti, 1911.

Un exemplu de blestem care a circulat în mediile religioase populare, înfricoşător prin sentinţele sale, este cel aflat într-un manuscris inedit de la sfârşitul sec. XVIII şi începutul sec. XIX din Sălişte (Maramureş), intitulat "**Blestemuri asupra celui vinovat**"[380]. Cauza blestemului este comportamentul necreştin, ireverenţios al aceluia căruia îi este adresat: "Pentru că n-ai ascultat glasul Domnului Dumnezeului tău, ca să păzeşti poruncile lui şi îndreptările lui câte ţi-au poruncit ţie". **Sintaxa blestemului** este articulată de anatema adresată asupra vinovatului propriu - zis, asupra familiei sale şi asupra proprietăţii. **Cel vinovat** este blestemat cu boală: "Să te bată pre tine Domnul ... cu lingoare şi cu friguri şi cu arsură şi cu vânt stricăciune şi cu galbenare şi să te gonească pre tine până ce te vor pierde"; "bată-te Dumnezeu cu rană egiptenească la şezut şi cu râie sălbatecă şi cu usturime să nu te poţi vindeca ... Bată-te Dumnezeu cu besmeticire şi cu orbire şi cu ieşire din minte ...". Deci, cel blestemat este destinat tuturor bolilor fizice şi psihice existente. Totul culminează cu condamnarea celui blestemat la o existenţă insuportabilă, la o viaţă supusă maximei suferinţe: "Să fie ceriul care le este deasupra capului tău de aramă şi pământul care este supt tine de fer".

Blestemul asupra familiei este destinat atât soţiei, cât şi copiilor: "Muiere să ai şi un alt bărbat să ţi-o ţie pre ea"; "Prunci vei naşte şi nu vor fi ai tăi, că vor merge în robie" sau "Şi cu sila să se ia de la tine şi să nu se înapoie ţie pruncii tăi, să se deie altui neam"; "Să fie morţii voştri mâncare păsărilor cerului şi fiarelor pământului".

Asupra casei şi proprietăţilor este proferat următorul blestem: "Blestemate să fie ... rodurile pământului tău şi blestemate să fie dobitoacele tale, blestemat fii tu când vei intra înăuntru şi

---

[380] Arhiva Institutului de Lingvistică Cluj, Mss. 66.

când vei ieşi din casa ta afară" sau "Rodurile pământului tău şi toate ostenelile tale să le mănânce neamul care tu nu-l ştii ...". **Vocabularul** specific imprecaţiei este constituit din termeni ce transpun răul, distrugerea, boala, moartea şi care configurează un mesaj terifiant: blestem, blestemat, foamete, praf, lingoare, friguri, stricăciune, gălbinare, pulbere, besmeticire, râie sălbatică, orbire, rană, năpăstuit, jefuit, asuprit, păliciune, vrăşmăşie, goliciune, lipsă de toate, jug de fier, a zdrobi, a pierde, a strica, a mânca lăcustele, a sfârşi, a necăji etc.

Conţinutul blestemului nu se aseamănă cu "Rugăciunile, adică blestemele Marelui Vasilie către cei ce pătimesc de la diavol şi la toată neputinţă"[381]. Textul blestemului a fost parţial inspirat de pasaje cu conţinut anatemizator din Biblie: Leviticul 26, 16, Ieremia 26, 6, Ieremia 34, 20, Amos 4, 9, Mica 6, 14 etc.

Blestemul rămâne la marginea vieţii religioase exemplare. Textul prezentat mai sus consacră într-o expresie înfricoşătoare o mentalitate în care ura şi răzbunarea subzistă în straturile profunde ale gândirii şi comportamentului uman, ce rămân, încă, o **cetate parţial cucerită** de acţiunea moralizatoare şi modelatoare a bisericii.

*

Sentimentul religios, consecinţa cunoaşterii şi educaţiei creştine, s-a dezvoltat pe o stare de religiozitate, inerentă omului. Între secolele XVII - XX, sentimentul religios la români cunoaşte diverse forme şi nuanţe de exprimare, însă, în datele lui esenţiale, el se înscrie în durata lungă a istoriei. Istoria unui astfel de sentiment reconstituie trecutul viu şi autentic al omului, nu mai mult, însă, **religios** ieri decât azi sau decât mâine.

---

[381] Cf. *Molitvelnic*, Bucureşti, 1811.

BIBLIOGRAFIE

1. AGA V., *Simbolica biblică şi creştină*, Timişoara, 1935.
2. AIGRAIN R., *L'hagiografie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, 1953.
3. ALEXICI Gh., *Pagini din trecut. Cum s-a propeveduit Unirea în părţile bihorene*, Sibiiu, 1903.
4. ANTOHI S., *Utopica. Studiu asupra imaginarului social*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
5. ARIÈS Ph. şi DUBY G.(coord.), *Istoria vieţii private*, vol. I, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991.
6. ARIÈS Ph., *Culture orale et culture écrite*, în *Le Christianisme populaire. Le dossier de l'histoire*, Le Centurion, Paris, 1976.
7. ARIÈS Ph., *L'homme devant la mort*, vol. I - II, Paris, 1977.
8. AUGÉ M., *Religie şi antropologie*, Ed. Jurnalului literar, Bucureşti, 1995.
9. BALDOVIN A. arhim., *Viaţa şi nevoinţele D. Calinic*, Bucureşti, 1893.
10. BARBU D., *Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII - lea*, Ed. Antet, Bucureşti, 1996.
11. BARBU V., *"Sic moriemur": discourse upon death on Welachie during the Ancien Régime*, în "Revue Roumaine d'Histoire", nr. 1 - 2/1994.
12. BAUMANN M., *Le didactique du catéchisme des adolescentes*, Neuchâtel, 1993.
13. BĂBUŢ G., *Sfinţi români cu moaşte*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1991.
14. BĂCĂNARU I. şi IACOB G., *Ghidul schiturilor, mănăstirilor şi aşezămintelor monahale cu moaşte şi icoane făcătoare de minuni*, Ed. Fund. Anastasia, Bucureşti, 1995.
15. BĂCESCU M. C., *Păsările în nomenclatura şi viaţa poporului român*, Bucureşti, 1961.
16. BĂLAN I., *Pateric românesc*, Galaţi, 1980.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

17. BĂLAN Ioan dr., *Un martir al credinţei noastre. Preotul David din Voila*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 2, 1936.
18. BĂLAN Ioan dr., *Un sinod diecezan necunoscut de sub Rednik*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 5, 1936.
19. BĂRBULESCU C., *Minunea de la Maglavit după 55 ani*, în "Revista de Etnografie şi Folclor", Tom XXXVII, nr. 6, 1992.
20. BEJU N. şi HITCHINS K., *Biserica ortodoxă română în sec. XVIII. Conscripţii statistice*, Urbana - Sibiu, 1991.
21. BERNEA E., *Cadre ale gândirii populare*, Bucureşti, 1985.
22. BERNEA E., *Civilizaţia românească sătească*, Bucureşti, 1944.
23. BIANCHI E., *Cuvânt şi rugăciune*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996.
24. BIANU I.,*Catalogul manuscriptelor româneşti*, tom. I, Bucureşti, 1907.
25. BIANU I., HODOŞ N., SIMONESCU D., *Bibliografia românească veche 1508 - 1830*, vol. I - IV, Bucureşti, 1903 - 1944.
26. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Societatea Biblică, f. l., 1973.
27. BICHIGEAN G., *Cărţi acre*, Lugoj, f.a.
28. BIROU V., *Crucile de piatră din cimitirul Ticvanul Mare*, în "Mitropolia Banatului", XV, nr. 1 - 3, 1965.
29. BIŞOC P. A., *Viaţa Marelui Făcător de minuni, Sfântul Anton de Padua*, Săbăuani, 1931.
30. BISTRIŢEANUL Irineu, Episcop vicar, *Icoana de la Nicula*, Nicula, 1994.
31. BISTRIŢEANUL Irineu, *Monahismul, chivotul neamului românesc*, Ed. Omniscop, *Craiova, 1995.*
32. BLANCHARD J., *Les Entrées royales. Pouvoir et représentation du pouvoir à la fin de Moyen Âge*, în "Littérature", Larousse, mai 1983.
33. BOJOR V. dr., *Maica Domnului de la Sf. Mănăstire din Nicula*, Gherla, 1930.
34. BOJOR V. dr., *Roma şi mănăstirile româneşti unite de la Nicula, Bicsad, Moisei şi Strâmbu*, Gherla, 1929.
35. BOLOGA L., *Psihologia vieţii religioase*, Cluj, 1930.

Babeş-Bolyai University Library Cluj

36. BOLOGA V. şi DIMA L., *À propos de quelques patrons de maladies et de certaines saintes guérisseurs de la religion gréco - orientale*, extras din "Communiqué Knnol par Médecins", Mars, 1934.
37. BOLOGA V., *Saint Haralamb invoqué contre la peste en Roumanie*, în "Aesculap", XX, Paris, f.a.
38. BOLOVAN S., *Aspecte ale ciclului vieţii familiale în satul românesc din nord - vestul Transilvaniei la mijlocul sec. al XIX - lea*, în Sabin Manuilă, *Istorie şi demografie*, Ed. Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995.
39. BON G. Le, *Opiniile şi credinţele*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.
40. BORELLA J., *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutului European, Iaşi, 1995.
41. BOULARD F., *La religion populaire dans le débat de la pastorale contemporaine*, în *La religion populaire*, Ed. Beauchesne, Paris, 1976.
42. BRANIŞTE E., *Despre cinstirea sfinţilor în biserica ortodoxă. Studiu istorico - liturgic*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980.
43. BRAS G. Le, *L'Église et le village*, Ed. Flammarion, Paris, 1976.
44. BRAS G. Le, *Réflexions sur les differences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale*, în "Archives de sociologie des religions", nr. 8, Paris, 1959.
45. BRĂILOIU C., *Bocete din Oaş*, în "Grai şi suflet", vol. VII, Bucureşti, 1937.
46. BRĂTESCU G., *Destine bizare*, Ed. Forum, Bucureşti, 1990.
47. BREAZU I., *Versuri populare în manuscrise ardelene vechi*, în "Anuarul Arhivei de Folklor", vol. V, Bucureşti, 1939.
48. BRIA I., *Starea de rugăciune*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983.
49. BROWN P., *Cultul sfinţilor*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1995.
50. BULAT T. G., *Diate oltenești*, în "Arhivele Olteniei", an II, nr. 5, 1923.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

51. BUTURĂ V., *Enciclopedia de etnobotanică românească*, Bucureşti, 1979.
52. BUTURĂ V., *Enciclopedia de etnobotanică românească. Credinţe şi obiceiuri despre plante*, vol. II, Paris, 1988.
53. BUZILĂ Şt., *O cerere în căsătorie dela 1847*, în "Arhiva Someşană", nr. 19, 1936.
54. *Carte de rugăciuni*, Timişoara, 1995.
55. CARTOJAN N., *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I - II, Bucureşti, 1974.
56. CARTOJAN N., *Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, 1980.
57. CASELLI Domenico, *Cum au fost Bucureştii odinioară*, Ed. Silex, 1994.
58. *Câteva clipe trăite în faţa Prea Sfintei Inimi a lui Iisus*, Beiuş, 1945.
59. *Călători străini despre Ţările Române*, vol. V, Bucureşti, 1973.
60. CĂRTĂRESCU M., *Orbitor. Aripa stângă.* Bucureşti, Ed. Humanitas, 1996.
61. CÂNDEA V., *Melchisedec Ştefănescu şi Alexandru Odobescu. O contribuţie necunoscută de mariologie românească*, în "Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol", XXX, Iaşi, 1993.
62. *Câteva clipe trăite în faţa Preasfintei Inimi a lui Iisus*, Beiuş, 1945.
63. CATRINA A., *Cărţile de afurisenie sau blestem folosite în trecutul bisericii noastre*, în "Studii Teologice", S. II, XVIII, nr. 9 - 10, 1965.
64. *Ceaslov*, Râmnic, 1767.
65. *Ceaslov*, Sibiu, 1790.
66. *Cele douăsprezece vineri mari de peste an*, Editura Lumina, Oradea, f.a.
67. CERTEAU M. de, *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières*, în *L'écriture de l'histoire*, 1975.
68. CHAUNU P., *Au coeur religieux de l'Histoire*, Paris, 1986.

BCU / Cluj / Central University Library Cluj

69. CHAUNU P., *Civilizația Europei în secolul Luminilor,* vol. I - II, București, 1986.
70. CHAUNU P., *Le mémoire et le sacré*, Paris, 1978.
71. CHIHAIA P., *Din cetățile de scaun ale Țării Române*, București, 1974.
72. CHIHAIA P., *L'immortalité et décomposition dans l'art du Moyen Âge*, Madrid, 1988.
73. *Chipul Mântuitorului. Talismanul*, Editura Lumina, Oradea, f.a.
74. CHOPARD - FROESCHLE M. H., *Une définition de la religion populaire à travers des visites pastorales d'Ancien Régime,* în *La religion populaire*, Paris, Ed. C. N. R. S., 1979.
75. CHRÉTIENE J. L., HENRI M., MARION J. L., RICOUER P., *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iași, 1996.
76. CIOBOTEA D., *Timpul și valoarea lui pentru mântuire*, în "Ortodoxia", XXIX, nr. 2, 1977.
77. CIOPRAGA C., *Literatura română între 1900 și 1918,* Ed. Junimea, Iași, 1970.
78. CIUHANDU Gh., *Călugării Visarion și Sofronie*, Sibiu, 1932.
79. CIUHANDU Gh., *Cărți de afurisenie sau de blestem*, în "Revista Teologică", XVII, nr. 22, 1927.
80. COMȘA Gh. Gr., *Istoria predicii la români*, București, 1921.
81. COMȘA N., *Manuscrisele românești din Biblioteca Centrală de la Blaj*, Blaj, 1944.
82. COMAN M., *Bestiarul mitologic românesc*, Ed. Fundația Culturală Română, București, 1996.
83. CONSTANTIN M., *Crucile de la Salcia*, în "Datini", nr. 1, aprilie, București, 1993.
84. CONSTANTINESCU R., *O veche predică transilvăneană despre cinstirea sfintelor icoane*, în "Mitropolia Banatului", XXVIII, nr. 7 - 9, 1978.
85. CORFUS I., *Cronica meșteșugarului Ioan Dobrescu (1802 - 1830)*, în "Studii și articole de istorie", VIII, 1966.
86. CORFUS I., *Însemnări de demult*, Ed. Junimea, Iași, 1975.

BCU Cluj / Kemeny Library Cluj

87. CORNEANU Nicolae, Mitropolit, *Introducere*, la Ioan Scărarul, *Scara raiului*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994.
88. CORNIŢESCU E., *Sensul rugăciunii după Vechiul Testament*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3/1983.
89. COSTACHI V., *Vieţile sfinţilor din luna lui decembrie*, Neamţ, 1811.
90. *Crestomaţie de literatură română veche*, coord. I. C. Chiţimia, Stela Toma, vol. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1984.
91. *Cronicari munteni*, vol. I - II, Bucureşti, 1961.
92. *Cronicele române*, Ed. de M. Kogălniceanu, tom III, Bucureşti, 1872.
93. CUCIUC C., *Introducere în sociologia religiilor*, Ed. Gnosis, Bucureşti, 1995.
94. DAVID P. I., *Cuviosul Paisie cel Mare, un desăvârşit monah*, Bucureşti, 1975.
95. DESGEORGES L'abbé, *De l'oraison*, Lyon, 1861.
96. DIACONESCU Ilie G. pr., *Reliefuri şi inscripţii pe cruci de piatră feudale în nord - vestul Ungrovlahiei*, în "Glasul Bisericii", XXVIII, nr. 7 - 8, 1969.
97. DICULESCU Vl., *Viaţa cotidiană a Ţării Româneşti în documente 1800 - 1848*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1970.
98. DIMA E., BULUŢĂ Gh., CEAUŞU S., *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului*, Bucureşti, 1985.
99. DIONISIATUL Teoclit, *Dialoguri la Athos*, vol. II, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.
100. *Documenta Romaniae Historica, B. Ţara Românească*, vol. XXV, Bucureşti, 1985.
101. DOSOFTEI, *Vieţile sfinţilor*, vol. IV, f. 152, în Dosoftei, *Opere*, vol. I, Ed. N. A. Ursu, Bucureşti, 1978.
102. DRAGOŞ G. M., *Cărţile sfinte*, în "Însemnări ieşene", 3/1938, vol. VI.
103. DRAGOMIR S., *Istoria Dezrobirii Religioase a românilor din Ardeal în sec. XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

104. DRĂGANU N., *Toponimie şi istorie,* Cluj, 1928.
105. DRĂGOTESCU M., *Drumuri la mănăstiri moldave*, Ed. Abeona, Bucureşti, 1992.
106. DRĂGULIN Gh. I., *Iubite-voi, Doamne*, Ed. All, Bucureşti, 1995.
107. DUBOIS Dom. J., LEMAÎTRE J. L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médievale*, Paris, 1993.
108. DUDAŞ Fl., *Manuscrisele româneşti din Bihor*, Oradea, 1986.
109. DUDAŞ Fl., *Memoria vechilor cărţi româneşti*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1990.
110. DUICĂ G. Bogdan, *Călugărul Visarion Sarai*, Caransebeş, 1896.
111. DULGĂU B., *Sigiliile instituţiilor sătmărene din sec. XVI - XIX*, Teză de doctorat, Cluj - Napoca, 1997.
112. DUMA M., *Cultura populară şi spiritul iluminist. Vampiri şi administraţie în Banatul sec. XVIII*, în "Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Historia", nr. 1 - 2, 1995.
113. DUMA Zoe, *Antologie de poezie religioasă*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1995.
114. DUMOUTET E., *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion de Saint - Sacrament*, Paris, 1926.
115. DUPRONT Al., *Du Sacré. Croisades et pelerinages. Images et langages*, Ed. Gallimard, Paris, 1987.
116. DURĂ I., *Le présence de reliques de Saint Michel le Confesseur, Métropolite des Synaides dans les pays roumaines*, în "Revue d'Etudes Sud - Est Européennes", XXIV, nr. 1 - 2, 1996.
117. DURĂ N., *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice*, în "Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 2.
118. DURĂ N., *Pravila rugăciunii în lumina tradiţiei liturgice şi canonice a bisericii ortodoxe*, în "Ortodoxia", nr. 3, 1983.
119. DURKEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, 1912.
120. DUŢU Al., *Pour une histoire de la dévotion sud - est européenne. Contributions récéntes*, în "Revue des Études Sud - Est Européennes", XXIX, nr. 3 - 4, 1991.

121. ERBICEANU C., *Notițe istorice extrase din "Viețile Sfinților" a lui Dosoftei*, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 9, 1887.
122. EVDOCHIMOV P., *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, București, 1993.
123. EVDOCHIMOV P., *L'art de l'icône*, Paris, 1972.
124. EVDOCHIMOV P., *Rugăciunea în biserica de Răsărit*, Ed. Polirom, Iași, 1996.
125. FECIORU D. pr., *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
126. FELEA Il. V., *Paisie și paisianismul*, Cluj, 1940.
127. FIRCA I., *Elemente folclorice de ritual în Banat*, în "Mitropolia Banatului", XIX, nr. 7 - 9, 1969.
128. FLORESCU G. D., *Alaiul înmormântării lui Alexandru N. Șuțu Voievod - 1821*, București, 1932.
129. FRUNDESCU D., *Dicționaru topograficu și statisticu alu României*, București, 1872.
130. *Funeraliile Regelui Ferdinand I*, în "Universul", an XVI, nr. 171, din 26 iulie 1927.
131. FURNICĂ D. Z., *Din istoria comerțului la români*, București, 1908.
132. FURTUNĂ D., *Ucenicii starețului Paisie la Cernica și Căldărușani*, București, 1971.
133. GABRIEL Ierodiacon, *Aducerea aminte de moarte*, în "Studii teologice", S. V, XLV, nr. 3 - 4, 1993.
134. GANE C., *Trecute vieți de doamne și domnițe*, vol. II, Iași, 1972.
135. GANEA I. arhid. prof., *Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxă)*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
136. GASTER M., *Chrestomație română*, vol. I, Leipzig, București, 1891.
137. GASTER M., *Literatura populară română*, ed. II, București, 1983.
138. GEROTA C., *Înmormântarea la Romani și la noi*, în "Arhivele Olteniei", nr. 2, 1923.
139. GHERASIM T., *Dicționar Aghiografic*, București, 1898.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

140. GHERMAN P., *Preafericitul Ieremia Valahul*, Ed. Dacia, Cluj, 1991.
141. GHINOIU I., *Vârstele timpului*, Ed. Ştiinţa, Chişinău, 1994.
142. GIUGLEA A., *Lămurirea calendarului*, Bucureşti, 1927.
143. GOICHOT E., *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d'un entreprise littéraire*, Paris, 1982.
144. GOLIMAS A., *Un domnitor, o epocă*, Bucureşti, 1980.
145. GOMOIU V. şi PLĂTĂREANU V., *Le croix dans le folklore médicale roumaine*, Brăila, 1938.
146. GRIGORAŞ Em., *Povestiri din cronografe*, Bucureşti, 1933.
147. HASDEU B. P., *Cuvente den bătrîni*, vol. I., Bucureşti, 1878.
148. HALLBAWCS M., *Les origines du sentiment religieux*. Paris, 1925.
149. HERMANN - MASCARD N., *Les reliques des saintes. Formation cutumière d'un droit*, Paris, 1975.
150. *Historia Thaumaturgae B. Virginis Mariae Claudiopolitanae*, Cluj, 1736.
151. HOLBAN M., *Incantations. Chants de Vie et de Mort*, Bucureşti, 1938.
BCU Cluj / Central University Library Cluj
152. HORIA Alexandru, *Vorbirea în şoaptă*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1995.
153. HUIZINGA I., *Amurgul Evului Mediu*, Bucureşti, 1970.
154. *Icoana plângătoare de la Blaj*, 1764, Ed. coord. de Ioan Chindriş, Cluj, 1997.
155. *Icoane făcătoare de minuni şi vindecători din România*, Total Press, Bucureşti, 1997.
156. ILIESCU I., *Tot în hăţişul cărţilor, literă de început C (4)*, în "Renaşterea bănăţeană", 1 august 1995.
157. IONESCU I., *Un portret al sfântului Ioan Românul de la Muntele Athos*, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 7 - 8, 1981.
158. IONESCU R., *Lacrimi ca nişte izvoare*, în "Renaşterea", VIII, Serie nouă, 1 (85), ian. 1997.
159. IORDAN I., *Toponimie românească*, Bucureşti, 1963.

160. IORGA N., *Cuvântări de înmormântare şi pomenire*, Vălenii de Munte, 1919.
161. IORGA N., *Inscripţii din Bisericile României*, Bucureşti, 1905.
162. IORGA N., *Istoria bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, vol. II, Vălenii de Munte, 1909.
163. IORGA N., *O prigonire politică sub fanarioţi*, în "Analele Acad. Rom. Mem. Sect. Ist.", seria III, tom IV.
164. IORGA N., *Slujba lui Grigore Decapolitul*, în "Analele Acad. Rom.", Sect. Ist., ser. II, XXI (1899).
165. ISTRATE I., *Barocul literar românesc*, Bucureşti, 1982.
166. IVIREANUL Antim, *Didahii*, Ed. C. Erbiceanu, vol. I, Bucureşti, 1888.
167. JAMES W., *L'expériences religieuses*, Paris, 1913.
168. JIREČEK C., *Das Christliche Element in der topographischen Nomenklatur der Balkanländer*, Viena, 1893.
169. JIVI A., *Însemnări despre biserici şi mănăstiri din Ţara Românească în jurnalul de călătorie al unui preot englez la 1794*, în "Biserica Ortodoxă Română", XCIX, nr. 7 - 8, 1981.
170. JULIA D., *Problèmes de l'histoire religieuse*, în "Recherches de Science Religieuse" (58), nr. 4, oct. - déc. 1970.
171. KEMPIS Thomas a, *De urmare lui Hristos*, Blaj, 1812.
172. KLOCZOWSKI I., *Du Moyen Âge au Lumière*, în *La Religion populaire*, Ed. C. N. R. S., Paris, 1979.
173. KOGĂLNICEANU M., *Cronicele României*, vol. III, Bucureşti, 1872.
174. KOMLOS I., RITSCHL Al., *Holidays Work Days and Standard of Living in the Habsburg Monarchy*, în "Journal of Interdisciplinary History", XXVI: I, 1995.
175. LADURIE E. Le Roy, *Géographie des hagyotoponymes en France*, în "Annales", E. S. C., t. XXXVIII, 1983.
176. LAPEDATU Al., *O procesiune religioasă în Bucureşti la 1765*, în idem, *Un mănunchi de cercetări istorice*, Bucureşti, 1915.
177. LEMAIRE H., *L'art de faire oraison*, Paris, 1903.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

178. LEMNY Şt., *Sensibilitate şi istorie în secolul XVIII*, Ed. Meridiane, Buc., 1990.
179. LEU V., *Banatul între arhaic şi modern. Mentalităţi în Veacul Luminilor*, Reşiţa, 1993.
180. LUPAŞ I., *Îndrumări de ordin omiletic în prefeţele "Propovedaniilor" şi "Predicilor" lui Petru Maior*, în "Mitropolia Ardealului", II, nr. 5 - 8, 1957.
181. LUPAŞ I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. II, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995.
182. LUPAŞ I., *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918.
183. MACAVEIU V., *Prolegomena pentru o viitoare ediţie a Psaltirii româneşti*, I, în "Cultura creştină" (XVI), nr. 11 - 12/1936.
184. MACKEY James P., *Introduction*, în *Religious imagination*, Edinburgh University Press, 1986.
185. *Maica Domnului de la Nicula*, Gherla, 1930.
186. MANDROU R., *De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles*, Ed. Stock, Paris, 1964.
187. MANGRA V., *Mitropolitul Sava Brancovici*, Arad, 1906.
188. MANSELLI R., *La Religion populaire en Moyen Âge*, Montreal, Paris, 1975.
189. MARIAN S. Fl., *Înmormântarea la români*, Bucureşti, 1892.
190. MARIAN S. Fl., *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor*, Bucureşti, 1903.
191. MARIAN S. Fl., *Păsările noastre şi legendele lor*, Bucureşti, 1931.
192. MARIAN S. Fl., *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, 1899.
193. MARIAN S. Fl., *Sfântul Ioan cel Nou de la Suceava*, Bucureşti, 1895.
194. MARIAN S. Fl., *Tradiţii poporane române din Bucovina*, Bucureşti, 1895.
195. MARINESCU G., *Lourdes şi Maglavit*, Ed. Universul, Bucureşti, 1936.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

196. MARINO A., *Literatura sacră*, I, în "Revista de istorie şi Teorie Literară", XLIII, ian. - martie 1995.
197. MATASE C. preot, *Icoane de demult*, în "Convorbiri literare", LXVII, 1 ian. 1934.
198. MĂLINAŞ C., *Catalog de carte românească veche (1643 - 1830)*, Oradea, 1993.
199. *Mângâierea creştinului*, Ediţia I, Oradea, 1905.
200. MÂNZAT G., *Vechile mănăstiri din ţinutul Someşului*, în "Cultura creştină", XVI, nr. 10/1936.
201. MEHEDINŢI S., *Creştinismul românesc*, Fundaţia "Anastasia", Bucureşti, 1991.
202. MELCHISEDEC ep., *Viaţa şi minunile cuvioasei Maicei noastre Paraschevei cei nouă şi istoricul sfintelor ei moaşte*, Bucureşti, 1989.
203. MICLE Veniamin arhim., *Cultul sfinţilor oglindit în predicile patristice*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1980.
204. MIHĂILESCU V., POPESCU I., PÂNZARU I., *Paysans de l'histoire*, Ed. Dar, Bucureşti, 1992.
205. MIRCEA Ioan pr. dr., *Idoli sau icoane sfinte?*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
206. MOGA I., *Contribuţii privitoare la tipărirea cărţilor bisericeşti*. Sibiu, 1940.
207. MOLDOVAN I., *Cinstirea sfintelor moaşte în biserica ortodoxă*, în "Ortodoxia", XXXII, nr. 1, 1990.
208. MOLDOVAN I., *Noţiunea de iertare în soteriologia ortodoxă şi actualitatea ecumenică*, în "Studii teologice", XXXVI, nr. 2, 1974.
209. *Molitvelnic*, Bucureşti, 1811.
210. MORARIU T., *Inima lui Iisus*, în "Deşteptarea credinţei", Ed. Asociaţia Bisericii Române Unite, Dej, nr. 4, 1990.
211. MORARU M., VELCULESCU C., *Bibliografia analitică a literaturii române vechi*, vol. I, Bucureşti, 1976.
212. MOSORA E., HANGA D., *Catalogul cărţii vechi româneşti din colecţiile B.C.U. "Lucian Blaga"*, Cluj, 1991.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

213. MUCHEMBLED R., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siècles)*, Flammarion, Paris, 1991.
214. MUREŞAN I. B., *Mănăstiri din Banat*, Timişoara, 1976.
215. MUTHU M., *Cântecul lui Leonardo*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995.
216. MYST N. et RAMAEKERS A., *Confréries, pèlerinages, processions et fêtes dédiés à Saint Hubert dans le Namurois*, în "Saint Hubert en Ardenne. Artes, histoire, folklore", tom III, 1992.
217. MYST N., *Les statues en plâtre de Saint Hubert produites par la Maison Générale*, în *Le culte de Saint Hubert en Namurois*, tom III, Bruxelles, 1992.
218. NICOARĂ S. şi NICOARĂ T., *Mentalităţi colective şi imaginar social*, Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996.
219. NICODIM (Patriarhul României), *Paisie*, ed. II, Neamţ, 1943.
220. NICODIM, Mitropolitul Moldovei, *Călăuza creştinului în biserică*, Ediţia a X - a, Neamţ, 1938.
221. NICODIM, Mitropolitul Moldovei, *Doi moşnegi la Ierusalim*, Ed. VI, Neamţ, 1938.
222. NICULESCU - VARONE G. T., *Folklor versificat din Moldova*, Bucureşti, 1936.
223. OURSEL R., *Pélerins du Moyen Âge. Les hommes, les chemins, les sanctuaires*, Fayard, Paris, 1978.
224. PANŢU Z. C., *Plantele cunoscute de poporul român*, Ed. II, Bucureşti, 1929.
225. PAQUIER J., *Le sentiment religieux*, Paris, 1926.
226. PAUL J., *Biserică şi cultură în Occident*, vol. I - II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996.
227. *Părintele Dumitru şi ţăranii*, în "Alfa şi Omega", Supliment de spiritualitate creştină, "Cotidianul", IV, nr. 10 (36), 20 oct. 1995.
228. PÂCLIŞANU Z., *Vechi vizitaţiuni canonice în Ardealul veacului al XVIII - lea*, în "Cultura Creştină", XVI, nr. 2, 1936.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

229. *Pelerinajele dela Sântă Măria Mare*, în "Unirea", nr. 34, Blaj, 4 sep. 1909.
230. *Pelerinajul de la Mănăstirea Suceava*, în "Dimineaţa", an XXIX, (1933).
231. PELET L., *Le sentiment religieux et la religion*, Paris, 1935.
232. PETRAŞ I., *Ştiinţa morţii*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1995.
233. PIPPIDI A., *Vision de la mort et de l'au - delà dans les anciennes sources roumaines*, în "Revue Roumaine d'Histoire", XXIII, nr. 1 - 2, 1994.
234. PLONGERON B.(sub dir.), *La religion populaire dans l'Occident Chrétien. Approches historiques*, Paris, 1976.
235. POP D., *Mărturii strămoşeşti*, Satu Mare, 1938.
236. POPA A. T., *Precizări privind panegiricul din 1639 al dascălului Toader din Feldru*, în *Ştefan Meteş la 85 de ani*, Cluj - Napoca, 1977.
237. POTRA G., *Două foi volante inedite din sec. XVIII referitoare la românii din Transilvania*, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXV, nr. 9 - 10, 1967.
238. *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences*. Sous la direction de Nicole Bérion, Jacques Berlioz et Jean Langère, Ed. Brepols, 1991.
239. *Prohodul Maicii Domnului*, Baia Mare, 1991.
240. *Psalmii în traducerea lui Mihail Sadoveanu*, Ed. Saeculum, Bucureşti, 1992.
241. *Psaltirea*, Bucureşti, 1775.
242. PUŞCARIU dr. Ilarion, *Documente pentru limbă şi istorie*, Tom I, Sibiu, 1889.
243. PUŞCARIU Il., *Documente pentru limbă şi istorie*, vol. II, Sibiu, 1897.
244. QUÉNIART J., *Cultures et sociétés urbaines dans la France de l'Ouest au XVIII - ème siècle*, Klincksieck, Paris, 1978.
245. QUENOT M., *Icoana. Fereastră spre absolut*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

246. RADOSAV Doru, *Carte şi lectură în cadrul umanismului din Banat şi sudul Transilvaniei - sec. XVII*, în *Stat, societate, naţiune*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1982.
247. RADOSAV Doru, *Carte şi societate*, Fundaţia Culturală "Cele Trei Crişuri", Oradea, 1995.
248. RADOSAV Doru, CIUBOTĂ Viorel, *1918 în Sătmar*, Presa Universitară Clujeană, Cluj - Napoca, 1996.
249. RADOSAV Doru, *Copii - manuscrise ale Cazaniei lui Varlaam în nord - vestul Transilvaniei*, în "Studia Universitatis Babeş - Bolyai, Historia", nr. 2, 1980.
250. RADOSAV Doru, *Manuscrise româneşti din sec. al XVIII - lea în părţile sătmărene*, în "Satu Mare. Studii şi comunicări", vol. V - VI, 1981 - 1982.
251. RADU M. D., *Icoanele în istoria artei bisericeşti şi a cultului creştin ortodox*, în "Studii teologice", XXVII, nr. 5 - 6, 1975.
252. RAPP Fr., *Réflexion sur la religion populaire au Moyen Âge*, în *La Religion populaire*, Ed. C. N. R. S., Paris, 1979.
253. RĂDUŢIU A., *Timp de lucru, timp de sărbători*, în *Civilizaţia medievală şi modernă românească*, Ed. Dacia, Cluj - Napoca, 1985.
254. RELI S., *Alaiul militar la Repatrierea moaştelor Sf. M. Mucenic Ioan cel Nou din Galiţia la Suceava în anul 1783*, Cernăuţi, 1937.
255. RELI S., *Viaţa religioasă şi morală românească în sec. XVIII - XIX după scriitori străini*, Cernăuţi, 1935.
256. RETEGAN S., *Prestigiul social şi edificiul de cult. Construcţii de biserici în satele româneşti ale Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX - lea (1850 - 1880)*, în *David Prodan. Puterea modelului*, Fundaţia Culturală Română, Cluj - Napoca, 1995.
257. RIBOT Th., *La psychologie des sentiments*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.
258. RICHÉ P., *Croyance et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Âge*, în *Le Christianisme populaire. Les dossiers*

BCU Cluj / Central University Library Cluj

de l'histoire, sub redacţia B. Plongeron şi R. Pannet, Le Centurion, Paris, 1976.
259. ROBEK A., *Les sources populaire de réveil nationale en pays tchèque*, în "Acta Univ. Carolinae, Philos., Hist. - Tchècoslov.", Praga, 1973.
260. RONZEAUD P., *Peuple et représentations sous la régne de Louis XIV*, Aix-en-Provence, 1988.
261. *Rugăciunea unei Regine*, în "Misionarul", nr. 7 - 8, Chişinău, 1938.
262. RUSSO D., *Din corespondenţa doamnei Ana Racoviţă*, Bucureşti, 1911.
263. RUSSO D., *Elenismul în România*, Bucureşti, 1921.
264. RUSSO D., *Studii bizantino-române*, Bucureşti, 1907.
265. RUSSO D., *Studii istorice greco-române*, vol. I, Bucureşti, 1939.
266. *Sanctorum Parentium Nostrorum*, Blaj, 1768.
267. SCRIBAN I., *Literatura pioasă în limba românească*, în "Biserica Ortodoxă Română", nr. 3/1923.
268. SEVERINEANUL Damaschin, *Sensul Rugăciunii Domneşti*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 3, 1983.
269. *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoş, ocrotitorul Banatului*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994.
270. *Sfintele amintiri. Sinaxar*, Ed. Hyperion, Chişinău, 1992.
271. SIGALE P. A., *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinajes et pèlerins au Moyen Âge*, A. Colin, Paris, 1976.
272. SNOEK G. I., *Medieval Piety from Relies to Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Ed. E. I. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
273. SOBOUL A., *Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution*, în "Archives de sociologie des religions", I, nr. 2, 1956.
274. SOLCAN S., *Registrul de botezuri al bisericii reformate din Făgăraş - sursă pentru demografia istorică a sec. XVII*, în "Hrisovul", vol. I, seria a doua, Bucureşti, 1995.
275. SPARKE M., *The Crums of Comfort*, London, 1628.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

276. SPIDLIK T., *Monahismul şi religiozitatea populară în România*, în "Mitropolia Moldovei şi a Bucovinei", nr. 1 - 3, 1990.
277. STAN Al. I., *Rugăciunea în creştinism şi în alte mari religii*, în "Ortodoxia", XXXV, nr. 4, 1983.
278. STAN A., *Contributions à l'étude des prenoms masculins dans la Vallée de Sebeş (Alba)*, în *Contributions onomastiques*, Bucharest, 1958.
279. STAN L., *Mirenii în biserică*, Sibiu, 1939.
280. STAN L., *Sfinţii români*, Sibiu, 1945.
281. STĂNCULESCU - BÂRDA A., *Document inedit din sec. al XVIII - lea privitor la cultul unor animale şi insecte în Banat*, în "Noi, Tracii", XVIII, nr. 180, 1989.
282. STĂNESCU D., *Cultul Maicii Domnului*, Bucureşti, 1924.
283. STĂNESCU D., *Minunile Maicii Domnului*, Bucureşti, 1925.
284. STĂNESCU D., *Viaţa şi minunile Sfintei Paraschiva: Ţara Românească este patria ei*, Bucureşti, 1938.
285. STĂNESCU D., *Viaţa religioasă la români şi influenţa ei asupra vieţii publice*, Bucureşti, 1906.
286. STĂNILOAE D. pr. prof., *Idolul ca chip al naturii divinizate şi Icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 1, 1982.
287. STĂNILOAE D., *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română*, în *Filocalia*, vol. VIII, Bucureşti, 1979.
288. STĂNILOAE D., *Pe marginea altei teme ecleziologice: euharistia*, în "Alfa şi Omega" (supliment "Cotidianul"), V, 12, 24 dec. 1996.
289. STĂNILOAE D., *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992.
290. STĂNILOAE D., *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
291. STĂNILOAE D., *Sfânta cruce ca mijloc de sfinţire şi de binecuvântare şi ca prilej de închinare*, în "Ortodoxia", XXXIV, nr. 2, 1982.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

292. STĂNILOAE D., *Caracterul poporal şi cultural al Bisericii*, în "Telegraful Român", nr. 29/1942.
293. STOIAN M. I., *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1994.
294. SUCIU C., *Dicţionar istoric al localităţilor din Transilvania*, vol. I - II, Bucureşti, 1968.
295. SWANSON R. N., *Religion and devotion in Europe c. 1215 - c. 1515*, Cambridge University Press, 1995.
296. ŞESAN M., *Teologia ortodoxă în secolul al XVIII - lea*, în "Mitropolia Ardealului", XIII, nr. 4 - 6 / 1968.
297. ŞINCAI Gh., *Învăţătură firească spre surparea superstiţiilor norodului*, ed. D. Ghişe şi P. Teodor, Bucureşti, 1964.
298. ŞTEFĂNESCU I., *Viaţa Sfintei Parascheva cea Nouă de Matei al Mirelor*, în "Revista Istorică Română", vol. III, 1933.
299. ŞTEFAN Toader I., *Viaţa mea*, Bucureşti, 1934.
300. ŞTREMPEL G., *Copişti de manuscrise româneşti până la 1800*, vol. I, Bucureşti, 1959.
301. ŞTREMPEL G., MOISIL Fl., STOIANOVICI L., *Catalogul manuscriselor româneşti*, vol. IV, Bucureşti, 1967.
302. TĂTARU T. B., *Terminologia botanică creştină la poporul român. Studiu etnobotanic*, Ausburg, 1993.
303. TĂUTU Aloisie L. dr., *Ce sunt şi cum trebuiesc organizate Reuniunile Mariane*, Ed. a II - a, Oradea, 1929.
304. TELEGUŢ M., *Crucea ca element decorativ în arhitectura populară bănăţeană*, în "Mitropolia Banatului", XVII, nr. 7 - 9, 1967.
305. TEODOR P., *Interferenţe iluministe europene*, Dacia, Cluj - Napoca, 1984.
306. TERZA M. C., *Viaţa Sfântului Anton de Padua*, Ed. Signata, Timişoara, 1995 .
307. *Testamentul Regelui Ferdinand I*, Bucureşti, 1927.
308. TODEA A., *Cascada tinereţii*, Ed. Viaţa creştină, Cluj - Napoca, 1993.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

309. TOMESCU N., *Calendarele româneşti (1733 - 1830)*, Bucureşti, 1957.
310. TOUSSAERT J., *Le sentiment religieux en Flandre à la Fin du Moyen Âge,* Paris, 1963.
311. TURC C., *Câteva aspecte privind veneraţia Fecioarei Maria în lumea românească (sec. XVII - XIX)*, în *Viaţă privată, mentalităţi colective şi imaginar social în Transilvania*, Oradea - Cluj, 1995 - 1996.
312. TURC C., *Interdicţia de înstrăinare a cărţii româneşti prin blesteme în secolele XVII - XVIII*, în "Caietele David Prodan", I, nr. 1, 1994.
313. ŢEPELEA G., *Pentru o nouă istorie a literaturii şi culturii române vechi*, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.
314. UNDERHILL E., *Mistica*, Ed. Apostrof, Cluj - Napoca, 1995.
315. URZICĂ M., *Minuni şi false minuni*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993.
316. VELCULESCU C., *Cărţi populare şi cultură românească*, Bucureşti, 1984.
317. VELCULESCU C., *Între scriere şi oralitate*, Bucureşti, 1988.
318. VERŞESCU Gh., *Crucea în tradiţia poporului nostru*, în "Biserica Ortodoxă Română", XLIX, 1931.
319. VINEL J. A., *Lectio divina*, în *Vie consacrée*, nr. 54, 1982.
320. VINTILESCU Petre, *Spovedanie şi duhovnicie*, Bucureşti, 1939.
321. *Visul şi Epistolia Maicii Domnului*, Editura Lumina, Oradea, f.a.
322. *Visul Maicii Domnului,* Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1994.
323. VLASIE M., *Drumul spre mănăstiri*, Ed. Uranus, Bucureşti, 1992.
324. VOICULESCU V., *Călătorie spre locul inimii*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.
325. VOICULESCU V., *Toiagul amintirilor*, Ed. Jurnalului Literar, Bucureşti, 1991.
326. VOILEANU M., *Icoane din viaţa bisericii. Anul 1804*, Sibiu, 1926.

327. VORONCA - NICULIȚĂ E., *Datinile și credințele poporului român*, București, 1903.
328. VOVELLE M., *Les attitudes devant la Mort*, în "Annales E. S. C.", nr. 1/1976.
329. VULCĂNESCU R., *Mitologia română*, București, 1985.
330. WARNOCK Mary, *Religious imagination*, în *Religious imagination*, Edinburgh University Press, 1986.
331. WHITE H. C., *English Devotional Literature 1600 - 1620*, University of Wisconsin Studies, Madison, 1931.
332. WILLIAMS W. P., *Popular religion in America*, Prentice - Hall, 1980.
333. WYLER A., *L'éducateur au service de la fois - mission et visage du catéchiste*, Ed. Le Centurion, Paris, 1978.
334. ZIZIOULAS I., *Ființa eclezială*, Ed. Bizantină, București, 1996.
335. ZOBA Ioan din Vinț, *Sicriul de aur*, Ed. de Anton Goția, București, 1984.
336. ZUGRAV I., *Literatura pioasă*, în "Candela", LIII - LIV, 1942 - 1943, Cernăuți, 1943.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

CUPRINS

INTRODUCERE / 5

I. LITERATURA SENTIMENTULUI RELIGIOS / 15

1. Pedagogia catehismului / 18
2. Literatura pioasă / 31
3. Lectura religioasă / 58
4. Lectura religioasă model:miscelaneul / 64
5. Cartea şi retorica sentimentului religios / 68

II. PIETATEA INDIVIDUALĂ / 79

1. Rugăciunea: "lex orandi, lex credendi" / 79
   a. Rugăciunea Domnului / 90
   b. Rugăciunea boierului / 94
   c. Rugăciunea călugărului / 97
   d. Rugăciunea ţăranului / 99
   e. Tipurile de rugăciune / 104
2. Practica sacramentelor / 113
   a. Botezul / 114
   b. Cununia / 128
   c. Împărtăşania / 136

III. MOARTEA CA PERCEPŢIE ŞI REPREZENTARE / 142

1. Moartea "bună" / 144
2. Moartea "rea" / 146
3. "Hora mortis" / 152
4. Meditaţia asupra morţii / 155
5. Ritualul şi ceremonialul înmormântării / 159
6. Retorica discursului funebru / 166

IV. PIETATEA COLECTIVĂ / 195

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1. Biserica şi comunitatea / 196
2. Procesiuni, pelerinaje / 224
3. Cultul sfinţilor. Cultul moaştelor / 235
4. Cultul crucii. Cultul icoanei / 272
5. Hagiotoponimia / 294
6. Flora şi fauna în transmisia sensibilităţii religioase / 300
7. La liziera sentimentului religios: minuni, vedenii, eresuri, blesteme / 306

BIBLIOGRAFIE / 326

BCU Cluj / Central University Library Cluj

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Redactor: Dan DAMASCHIN
Corector: Virginia SUCIU POP

Apărut: 1997. Bun de tipar: 20.10.1997. Comanda: 3763.
Coli de tipar: 21,75. Hârtie: velină 70g/mp. Format: 61 x 86/16.

Tiparul executat la Imprimeria "ART PRINT" Cluj - Napoca
ROMÂNIA